文化與歷史的追索

—余英時教授八秩壽慶論文集—

田浩（Hoyt Tillman） 編

前言
——我們所認識的余英時老師

我們四個同門想講一些余英時老師的故事，希望幫助未來的讀者除了透過他的書，還可從另外一個角度稍微知其人，進而了解他的價值觀。沒機會與余英先生談話的人，可能會覺得很難了解他。比方說，爲什麼這位學者的英文著作比較少，可是在哈佛、耶魯、普林斯頓三所名牌大學任教數十年，而且是頭一位獲頒Kluge Prize的亞洲歷史學家？爲什麼他寫了很多中文書，但不願意接受邀請到中國大陸？簡短的回憶當然不能說清這些大事，但是未來的讀者仍可以參考，從而更認識余先生。

哈佛大學的年代

田浩

「我1949年5月27號在上海解放了。」余老師這樣開始給我解釋，他如何到哈佛大學研究生的路程。上海解放之前，他父母先離開中國大陸，而讓他留下來管一些家裡的事，然後到北京入燕京大學修秋天的課。年底他的父親來信說已到了香港，而他也應該來。因他不知道如何去，就問他父親在北京的朋友。他們告訴他：到公安局那邊申請批准過年至「九龍」探親，一定不要提「香港」。如果官僚問九龍在哪，就簡單回答，屬於廣東省。北京官僚確實有問，但因爲不知道九龍就是香港，就批准他去，所以他合法地離開大陸。可是他沒有護照或者任何正式身分，因此錢賓四先生幫他申請哈佛大學博士班時，他不能利用哈佛獎學金入學。在余先生看來，臺灣國民黨政府懷疑他是左派激

進分子，所以告訴美國領事館，一定不要給他簽證到美國。幸虧他見到一位耶魯大學在香港的代表，而這位美國人信任他，介紹他給美國領事館，否則他不能離開。他想著說，他一輩子每次碰到大障礙的時候，就會有貴人幫忙。可是領事館不給普通的簽證，只給一張特別的許可證：他只能一次入美，如果離開美國就不能再入，而且必須每年申請延長。所以到了美國以後，就每年申請延長。因為這張特別許可證很少見，承辦的官員不太了解，而必須研究一下、向上司請示等等，每每令他等待很久。在哈佛大學取得博士學位，並在哈佛任教以後，臺灣政府對他改變看法，願意給他中華民國的護照。但他回答：不需要，現在已經具備美國公民身分。

利用美國人的身分，余老師在1971年頭一次到臺灣。那年夏天，余先生陪師母來台探親時，他們二位帶我去拜訪我老師的老師錢賓四先生。當時《朱子新學案》剛出不久，而我開始讀，所以特別想拜訪那麼有學問的朱熹專家。我們集合時，余老師笑而問：「這樣熱的天氣，你幹嘛打領帶？」師母也是我中文老師，所以她了解我心，而替我回答說：「假如田浩覺得拜訪時候應該正式一點，沒關係。」到了素書樓，我沒想到臺灣知識分子那時代可住在這樣好的房子。而且裡面客廳的牆上有很多朱熹之文的壁掛。見到賓四先生時，雖然身軀不高，還感覺到其學問地位、權威特高。唯一後悔的事就是，這老外很難聽懂先生的地方口語，所以必須依靠余老師的翻譯。那晚上的印象還記得很清楚的包括：第一，從我這個二十四歲研究生的立場來看，賓四先生年齡已經很大，可是身體看起來還很好，所以想問其辦法。先生回答說，在家面前的院子裡天天散步，一直散步到流汗就行。第二，賓四先生會說出很多古代原文。我們談到一個哲學範疇或者歷史事實，先生一面用其手指輕輕地碰頭想，一面說出原文，而且配其個人的解釋。當然那時候，已經知道大前輩中國學者熟記很多古代文本，但從來沒見到這樣厲害的例子。第三，讀賓四先生《朱子新學案》而當面聽其授課的時候，這個一年級的博士生覺得，我這老外後學沒有可能做朱子學的研究，大概永遠不及格。但是，幸虧余老師對我說：「你放心好了，賓四先生自己把《朱子新學案》當做開路的工具而已，希望別的人繼續發展，還有很多可以研究，連你也有可能性做出一點貢獻。」所以那晚上到素書樓，給了年輕的研究生一些很深刻的影響，而給了我這後學另外一位新的學術楷模。

因爲那個時代，也就是我在當研究生的時候，正是中國的文革時期。當時，不單在中國大陸國內很激烈地批判儒家思想、朱熹等人，而且在海外，也有這樣的思潮。在哈佛大學，有些教授看到我在研究宋代的儒家思想，研究朱熹，他們就笑我，說我太「封建」了。當我看到錢先生晚年轉到對朱熹的研究上來，下了那麼大的功夫，覺得那麼有意義，這給我一些鼓勵，心裡有了一定的把握，感到這類題目可以做。

余英時老師被稱爲是「百科全書」式的學者。讓我提出一個外人不會知道的小例子。我們當研究生的時候，開始做博士論文研究之前，都需要通過一個大考口試。那個口試，余先生、史華慈（Benjamin Schwartz）和拜能（Caroline Bynum）三位老師考我。余先生考試的方法跟別人完全不同。其他人都是提出一個題目，讓我講一講。可是余先生從大的題目開始，問一個問題。當我開始回答，他覺得我能夠答出，馬上就問一個窄一點的題目。這樣一直下去。當我不能回答一個很窄的、很具體的題目的時候，他就換到另外一個大題目，繼續這樣做。他的這一做法很聰明，可以在很短的時間內搞清楚我對有關知識具體瞭解到怎樣的程度。那次大考另外一件事也給我很深刻的印象。拜能教授也是提問的天才，所以她所問關於歐洲古代思想史的題目，余老師特別感興趣。考試以後，他委託我替他買下拜能老師要求我念的書。

因爲余老師對我念的歐洲古代思想史有那麼多興趣，我以爲老師會贊成我博士論文的題目。預備大考歐洲古代思想史的時候，我對一個題目有一點啓發，就是比較歐洲中古思想家湯麥斯Thomas Aquinas（多瑪斯・阿奎那，1225-74）與南宋朱熹關於「心」的看法。爲了理解「心」，湯麥斯把古代希臘哲學（包括伊斯蘭教學者的解釋）、聖經與歐洲人的看法合一當作新的概念，而朱熹利用儒、道、佛三教的看法。我先去跟史華慈老師討論，而他說這個題目很值得研究。然後，到余老師的辦公室請教，但沒想到余老師會那麼激烈地反對。他說這個題目一輩子做不完；萬一完成的話，我的老師們都已走了，所以沒有人可以判斷我的研究結果。再說，我已經結婚了，所以不能只考慮自己愛玩什麼抽象的概論，也需要考慮家庭。然後，余老師提出一個具體的題目，他覺得我可能可以做成：朱熹和他的一個學生的關係，任何門人都行。然我回答，這樣的題目，我不一定有很多興趣。余老師就說，那樣的話，我最好暫時不想題

目，先天天到哈佛燕京圖書館來讀有關宋代的書，等到六個月過去以後，坐下來從讀過的資料想出一個具體的題目。所以我就每天到圖書館看書。但是因爲我太懶惰或者不夠耐性，我四個月以後，想出一個題目。新題目就是研究朱熹與陳亮的辯論，來了解朱熹的政治思想，很開心地向史華慈老師報告，但他很失望地說：朱熹的政治思想比這個又偏僻又小的題目豐富多了。你三個月完成這個小題之後，你打算做什麼？那樣，我沒話講，就心不在「馬」地回家。兩位老師對論文題目的意見有這樣巨大的區別；我看不出任何中庸之道。三天後再向史華慈老師報告：請讓我先做這個窄題，如果不過，我會快樂地擴充而包括朱熹另外一些政治思想。他就說，行。那時候，余老師已經離開哈佛到香港中文大學任兩年的行政職，我寄信去。余老師沒反對，所以我繼續走這條路，而論文研究很順利。後來，一直來不及做那個湯麥斯與朱熹對「心」的大題目；這事實上更證明余老師的立場既正確又省我麻煩。決定博士論文題目的經驗給我一個重要的教訓。兩位指導老師的意見差別很大，實在給學生更多的空間，可以更自由地發展自己的立場。

沒想到余老師在香港當新亞書院校長會遇到與一些老師的鬥爭。那時三個學院要建立中文大學，可是教授們之間有很多不同的意見。余老師1950年代從新亞畢業，而學院的老師信任他，所以請他來幫他們把意見調和。雖然廣聽四方、探究情況，他所提出的擬議，馬上被一些保守的教授很激烈地反對。雖然他們也反對大陸的文革，他們反而用紅衛兵的辦法，寫大字報很激烈地批評他們以前的學生余老師。從這個例子，我們可以看到，雖然他很重視老師和人情，無論如何他一定要支持他所認識的公道。像孟子所提，他的「志」根據「義」，所以他一直有勇氣，向任何人提他的建議。

在哈佛大學的時候，余老師的研究方向有一些主要的改變。他1962年的博士論文(“Views of Life and Death in Later Han China”)可以說是一種宗教史的題目。五年以後，他的*Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations* (Berkeley, 1967)出來，所以他的注意力轉到經濟史、民族關係史和制度史。然後，他從漢代跳到清代，而從經濟制度史深入學術思想史。他至少告訴過我一次：美國學術界對具體制度史不太有興趣或了解，給他們唸思想史比較適當。但很有趣，他自己後來不繼續寫英文的專

著，而在美國拿到永久職位以後，就進一步更加功夫寫中文書，面對東亞讀者。比方說，他下兩本書就是：《方以智晚節考》(香港，1972)和《論戴震與張學誠》(香港，1976)。1976年他也出版了《歷史與思想》；這是頭一本在臺灣出版的書，故他與臺灣出版社最早、永久的關係就是聯經出版事業公司。給我這個研究生更深刻的影響，老師騰越我所注重的宋代；好像老師覺得宋學太抽象。

事實上余老師那時候在哈佛大學不太重視宋代學術思想史，也可以說含有內在邏輯。他的老師也有一點類似的轉變。錢賓四先生早年在北京大學任教的時候，他研究的重點或是漢代、或是清代，都屬於「漢學」的範疇，強調清代的漢學，比較多受到清代漢學家的影響。從這個角度來看，朱熹屬於另外一個陣營——「宋學」。可見他晚期退休以後的學術興趣發生了轉變，轉到了「宋學」，研究朱熹。很有趣，余英時先生本來也不太重視宋代，特別是朱熹與清代漢學家所說狹義的「宋學」。他也像錢先生，榮退以後，把朱熹當作主要的研究對象之一。歷史語言研究所的黃進興先生請老師爲《朱子文集》出版寫一個序言，頭一次寫，太長了；第二次寫，又太長了；第三次很成功。爲了寫這個序，他閱讀了宋代許多其他思想家的文集，不知不覺間，就下了很大的功夫，獲得了很多認識，後來寫成一部書。他的結論，一方面跟我的《朱熹的思維世界》很接近；另一方面，認爲我走的那條路沒有完成，所以他題書名爲《朱熹的歷史世界》。他覺得「思維」還是受到太多哲學方法的影響，政治鬥爭、歷史事實涉及得還太少。在這方面，他的那本書也是超過我的。這是件非常好的事情，一方面認可了我走的路，讓我更有自信；另一方面，他當然超過我，走在我的前面，展示出一個更爲激烈的立場，向偏重於哲學、宗教的學者提出了一個更明確的說法，甚至是挑戰。

那本書不僅表現余老師的研究方向的演變，同時也證明他的永久史學方法與他永遠不放棄的價值觀和政治文化的立場。例如，他繼續強調文化、宗教和思想一定跟歷史、政治、經濟等等互相有關係和影響。雖然他反對馬克思主義對宗教和思維的批判，老師同時反對哲學家的抽象、形而上的論點。他一輩子掛心實在、具體的政治、制度、經濟、教育等問題。大概甚至可以將他視爲一個經世思想家。他崇尚民主、民權，而主張我們當代知識分子學習朱熹、

呂祖謙、張栻那樣道學群體裡的士人，要求有參與政治的職責。在史學方法上，雖然重視宋代學術思想史，但還是避免抽象的探討，而繼續漢學的考證傳統。

1980年代下半葉，我曾經詢問余老師有關他所參預的新加坡「儒學」計劃。我個人對李光耀總理推行儒家倫理的誠意，頗有保留。當時余老師正瑣事纏身，十分忙碌。因此，我問他是否如同杜維明對以儒學改造新加坡持著樂觀的看法？余教授回答：政府的官員並不會真正的改變。他回答主要是爲了文化。很可惜我忘了他所說的中文，但此基本意思卻永遠烙印在我腦海深處。這也是本書之所以取名《歷史與文化的追索》的緣故。

師門六年記：1977-1983

黃進興

初次看到余英時老師是1975年2月，他剛當選中研院院士不久，爲臺灣大學歷史研究所做了一次講演，題目是「清代思想史的一個新解釋」。這個演講整理成稿後，成爲以後20年研究中國思想史「內在理路」的典範，影響極爲深遠。而我當時猶忝列「批余小將」，以打倒學術權威爲己志，聽了這個講演，心中若有所失。

後來因緣際會到哈佛大學念了六年書，才算真正接觸了余老師。我能夠進哈佛大學完全得力於余英時教授的推薦。1976年我到美國匹茲堡，還沒有註冊，聽到紐約的同學說，哈佛大學的余英時教授要找一個人談話，這個人的名字恰巧就是我。之前我申請哈佛的研究計畫，寫得有些不搭調，要去的院系不大對，所以沒被錄取。大概余先生看了有點印象，他當時再次到臺灣做演講，我就在台下聆聽，卻不知究裡。同學幫我找到了余先生的電話，我打過去，余先生說：「既然你在匹茲堡還沒有開學，就過來波士頓玩玩。」我就先跑到紐約，再到波士頓，在哈佛的燕京圖書館跟余先生談了三個多小時，對我後來的治學是個轉捩點。

那時我不知天高地厚，大放厥詞。年輕的時候在台大常批評余先生，現在回想那次談話我會臉紅：主要批評陳寅恪。余先生跟我半聊天半面試時，我說：

「看陳寅恪的東西，覺得他的表達方式很奇怪，常是先有引文，才有自己的觀點。這引文裡的資訊ABCD非常多，最後拿的可能只是其中的B，讀者在讀這一段資料的時候，不知道他的邏輯推論是怎樣進行的。」余先生覺得這個初生之犢，連史學大家都亂批評，當然知道這是很膚淺的。但余先生很包容，聊了三個多小時後說：「你明年轉到哈佛來吧。」我那時沒有申請就知道可以進哈佛大學了。後來回到匹茲堡大學見到許倬雲先生，老實講了情況。許先生說：「既然你的興趣在思想史、學術史，還是跟余先生比較好。」在匹茲堡大學這七個月裡，我就跟著許先生做一些導讀，瞭解他的學問，也是有收穫的。

但我剛到哈佛大學那一年，余英時先生即受耶魯大學禮聘為講座教授，一時無法親炙教誨。

哈佛大學的六年讀書生涯，是我夢寐以求的快樂時光。以前在臺灣大學讀書時，無法早起，常常十二點才去課堂，而到了哈佛大學，早上五六點就起床，醒來就去讀書，士氣如虹。有位朋友到我的宿舍，看見書堆到天花板，說：「幸好波士頓沒有地震，不然你的書倒下來，會把你壓死。」

初始我的研究方向是西方思想史和史學史，後來起了變化，跟兩位老師有很大關係。一個是比較思想史的大家史華慈(Benjamin I. Schwartz)。那時我的西方思想史題目也定了，有一次他跟我聊天：「你有這樣的底子，做西方的學術當然很好，但是在西方有很多可以做得更好的人。為什麼不回去做中國學問？一般做中國學問的人沒有你這樣的底子，你有不同的眼光和訓練，說不定會看出一些有趣的問題。」我受到了一些啓發，又去請教余英時教授。那時余先生由哈佛大學轉任耶魯大學，他沒有教過我，我讀書跟的是余先生的老師楊聯陞教授。可是我上楊教授的課只有第一堂和最後一堂。第二堂去的時候空無一人，我覺得奇怪，怎麼請假也不講。後來我從系裡知道那時他的精神不好。

史華慈先生說：「你要在中國學方面打點基礎，我介紹你到耶魯去跟余英時教授好了。」他不知道我事先就認識了余先生。我喜出望外，史華慈先生打了電話給余先生。我每隔兩、三個月就會去余先生家住一兩晚。這是我一輩子讀書最愉快的經驗。我和同學康樂兩個人一起去，每一次都聊到晚上三、四點。因為聊得太晚，就乾脆在余先生家打地舖，醒來再聊，下午才走。

康樂爲人熱情有理想，對政治獨有見解；常跟余先生做臺灣輿情分析。我則把握難得的機會作了很多的提問。余先生在耶魯，恰值創造力的高峰，佳作如活水源源不絕。他每次有文章總會讓我們先睹爲快，我們算是最初的讀者。有時我們就提供一些意見，我充當主要批評者，雞蛋裡挑骨頭。我那時等於讀了兩個學校，耶魯和哈佛，常常來來去去。余老師和師母除了學問上給我們指導，生活上也幫了我們很多。我們在高談闊論時，師母便忙著做飯、準備晚餐與宵夜。師母對我們很體貼，很照顧。

在哈佛，我打了一個比較全面、紮實的學問底子。那時受余英時先生影響，且戰且走，一方面彌補舊學的不足。史華慈是我真正的指導教授。我的博士論文題目《十八世紀中國的哲學、考據學和政治：李紱和清代陸王學派》(*Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth-Century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, 1983)實際上是余英時先生給我的。他的設計頗有深意，找一個沒人做過的題目。我就無所依傍，沒有二手資料，唯一的只有太老師錢穆的《中國近三百年學術史》中有一章專門寫到李紱。我只有把李紱的著作一本一本地看，歸納出自己的看法。我的博士論文寫得很快，一年九個月就完成了。我當然不是天縱英明，而是有個學識淵博的好老師。我每寫一章就給余先生過目，他看我是不是「在軌道上」，而不是亂講一通。他說這個方向是對的，我就寫下去。另外加上史華慈教授對我的批評，但就這個論文來說，最重要的還是余英時先生。後來寫出來了，幸運地被劍橋大學出版社接受出版。這至少對得起兩位老師。現在大陸有人也要寫李紱，要翻譯這本書。我說：日本也有人寫李紱的，我自己沒有看，你可以參考一下。我想日本人會有自己的看法，因爲李紱是清代陸王學派最重要的人，但沒有人做，很隱晦，是一個次要的思想家，因爲是次要的，反而更能反映一個大時代的氣候。因爲第一流的思想家、學者往往超越那個時代，走在前面，要談朱熹、王陽明反映了當時什麼，很難。但李紱更能反映當時學術的氣氛。

那時的哈佛大學可謂大師雲集，我遊學於各名師之間，但實際上受史華慈和余英時兩位史學大家教益最多。有次余先生偶過波士頓時，有一晚電話召我聚談，難得有機會在名家前面表達己見，我隨意暢談，只見余先生頻頻點頭說：「年輕人立志不妨高，但不要犯上近代學者鋼筋(觀念架構)太多，水泥(材料)

太少的毛病。」那天深夜和余先生步行到唐人街吃宵夜，我聽余先生一再說：「做學問說穿了就是『敬業』兩字。」從古人的「聞道」到余先生的「敬業」，我靈光一閃，似乎看到近代學術的真精神。

我曾經有一段時間身體並不好，卻很崇拜史懷哲(Albert Schweitzer)，夢想去非洲當無國界醫生。余英時先生聽了說：「你的身體這麼差，不要增加人家負擔就很不錯了。」後來，機緣巧合之下，我練起了羅漢功，身體大有起色。四十歲以後身體才慢慢變好。我太太說，嫁我很不值得，一年有半年都在病床上。學問做得很辛苦，所以我才去練羅漢功，沒想到身體就好了，度過了人生最辛苦的階段。

1982年，我完成了博士論文初稿，本來繳上去了就可以畢業，但系上秘書告訴我明年的獎學金已批示下來，我爲了貪得多留一年在哈佛，又將論文取回來。但余老師業已推薦我申請到「國際朱子學會」論文發表的機會。

那一次大會值得大筆特書：大陸甫開放，代表團裡有李澤厚、任繼愈等，最引人注目則是馮友蘭。但在幾天的會議，大陸代表卻刻意與他區隔，在餐桌上他與女兒兩位孤零零用餐。不明緣故的我，心裡很不忍。余老師、陳榮捷老先生偶爾會過去跟他寒暄兩句。

日本方面的代表團陣容龐大，不容小覷，居中漢學泰斗島田虔次教授更絕少出席國際會議。由於他唸過天津中學，中文甚佳，常有請益的機會。有回他言道，雖與余教授的學術論點不盡相同，卻不能不推崇他是當今中國最了不起的學者。這個評斷，迄今記憶猶新。

另外，鮮爲人知的，余老師在耶魯任教期間，對臺灣民主與人權的發展，甚爲關切；他且一度爲美麗島事件投書《紐約時報》(*New York Times*)，替黨外仗義直言。有趣的是，當時代表國府立場反駁他的，卻是當今臺灣的總統馬英九先生。

余老師並爲臺灣作育不少人材，他臨別哈佛之際，除了收了我，還有洪金富、丁爻兩位同學。在耶魯時，更收了康樂、陳弱水、周婉窈、陳國棟、吳展良等臺灣的留學生。他認爲這是爲臺灣培養一些讀書種子。這些人後來回到臺灣也各自在學術教育學界堅守崗位，不負所望。

回憶耶魯歲月的余英時老師

陳弱水

我是從1981年秋天到1987年春天在美國耶魯大學歷史系從學於余英時師的。1987年秋天，余師轉任普林斯頓大學教職，當時我的博士論文大約完成百分之六十。余師離開耶魯後，我一面受聘教授他負責的課程，一面繼續寫作論文。我的論文在1987年底完成，授課則至1988年春天。我一共從學於余師六年半，其間在耶魯大學相處六年。

耶魯大學在康乃狄克州的新港(New Haven, Connecticut)。新港是個小型城市，位於紐約市地方交通網的北方頂點，搭火車到紐約大約一百分鐘。由新港往北，距離余師原先任教的哈佛大學車程約三小時，回頭往南，越過紐約，離普林斯頓大學也是差不多的車程，耶魯剛好在哈佛、普林斯頓兩校間的中點。就工作地點而言，余師是一路往暖和的地方移動。耶魯雖然是名校，跟哈佛、普林斯頓相比，位置比較孤立，哈佛在波士頓郊外，普林斯頓接近紐約，來往的人都相當多。耶魯的孤立造成小型學術社群的氣氛，在其間，師生、同學關係易於密切，我就是在這樣的環境中和余師共處，受到無窮的益處。

回想起來，我跟余師接觸最密的時段大概是在耶魯的第三、四年。我到耶魯的前兩年，忙於適應環境，鍛鍊語文，花很多力氣在歐洲史的課業上，跟余師在課外的接觸不算特別多。從第三年下學期開始，一方面由於準備博士候選人資格考，一方面因爲自己求知的需求，幾乎每星期都跟余師見面一、兩個小時，談話的內容絕大部分在學術方面，這樣的日子可能持續將近兩年。不少人知道，余老師慣於在晚上進行研究寫作，直至深夜凌晨，他在耶魯期間，除了有排在上午的大學部講演課(每隔一學期一門)，通常在中午前到校，下午上討論課，處理事務，會見學者、學生。我跟他應該多是在正規的會客時間(office hours)之外見面，這樣才能久談。我自己教書以後，才了解這種情況是很特殊的，我很感謝他的慷慨，也覺得自己很幸運，在1980年代前半，耶魯中國研究領域的研究生不多，才使我有可能佔用余師那麼多的時間。

除了單獨會面，最主要和余師接觸的機會是上課。在余老師的學生當中，

我最特別的經歷就是長期擔任他的助教。在老師工作過的學校，不算密西根大學的話，哈佛、耶魯、普林斯頓之中以耶魯最爲重視大學部教育，起碼在1980年代是如此。它有完整的助教制度，所有大學部的基礎課，不管修課人數多少，都配有助教，專門的課有時也有。我到耶魯的第二年就擔任余師的助教。其實，以我當時的英文能力以及對美國了解的程度，都不足以當此任，但余師原來的助教Kandice Hauf學長因故無法續任，我只好硬著頭皮頂上。余師找我任此職時，我也看得出他的爲難，這件事後來勉力撐過，也奠下我爾後長任助教的基礎。我一共擔任過余老師三或四次的助教，記得除了一次是「中國思想史」(Chinese Thought in Historical Perspective)，其他都是傳統中國史的導論課(The History of China to 1600)。透過一再聆聽余師的講演課，我得知他對中國歷史有著通貫的了解，這對我有很深的影響。往後我自己做研究，無論課題有多專門，很自然就會考慮起這些課題或所牽涉現象的各種歷史意義。

跟余老師接觸，還有一個令我深爲懷念的時機，這就是到老師家聚會談天。我在耶魯就學期間，年節時分，余師和師母陳淑平女士往往邀請學生和同事到他們家過節，有時大群人，有時小群，年節則包括感恩節、耶誕節和中國農曆新年，都在冬日，老師的兩位女兒也常加入聚會。其他時候我也有些機會到老師家，例如我在耶魯前兩年時，當在哈佛的黃進興學長前來找老師，我跟在耶魯的康樂學兄也會一同前往。余師住在距離新港約二、三十分鐘車程的橘鄉(Orange)，聚會多在晚上，從新港到橘鄉之間有路燈的地方很少，往往漆黑一片，我開著車，感覺車燈就像神奇的挖路機，從寒林之中開出一條通往余府的路。我印象最深的是跟婉窈以及康樂、黃進興一同前往，談話一定到深夜，然後盡興而歸。談話的內容無所不包，但往往有嚴肅的課題，我也在談聽之中得以成長。譬如有一次觸及「文化」或「中國文化」的問題，余師立刻強調，文化是爲生活而存在，而服務的，不能顛倒過來，讓生活屈就文化。即使在二十多年後的今天，這還是個值得人們省思的洞見。如今，康樂兄已經長往，除了有不勝今昔之感，我也覺得，學術文化和人間其他種種一樣，都是集體的事業，同世代中有人早走，後死者就多做一些事吧。

在耶魯時，余師在我心中最鮮明的影像是，他是一位深刻、博學而充滿活力的知識人、學者。這是他創造力爆發的時期，他的許多重要著作都寫於這幾

年，以下是其中篇幅較大的：《從價值系統看中國文化的現代意義》、《中國近代思想史上的胡適》、《中國近世宗教倫理與商人精神》、〈漢代循吏與文化傳播〉、〈清代學術思想史重要觀念通釋〉、〈方以智自沉惶恐灘考〉、〈陳寅恪的學術精神和晚年心境〉、〈陳寅恪晚年詩文釋證〉、〈陳寅恪晚年心境新證〉。這段時期的作品有的原為單獨刊行，後來都集入《中國思想傳統的現代詮釋》、《陳寅恪晚年詩文釋證(增訂新版)》二書之中[1]。在耶魯時期，余師也發表了不少英文論文，沒有中文版而具份量的有："Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System"，以及收入劍橋中國史第一冊秦漢卷的"Han Foreign Relations"[2]。後面一篇應該是在1970年代寫就，出版已在1986年。就對余師學術生涯的了解而言，這些著作有的是他青年時期漢史研究的持續，有些是中年早期明清學術思想史研究的擴展，有的則是新開創的課題。關於後者，最明顯的是《中國近世宗教倫理與商人精神》，這本書除了本身的原創性貢獻，也開啓了余師後來對於商人文化、明清儒學轉向的研究。透過對胡適、陳寅恪的探討，他也開始大量撰寫有關中國近代思想的論著。另外值得一提的是"Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System"，這原係1982年7月在夏威夷國際朱子學會議提出的論文，於1986年正式刊布[3]。這是余師第一篇關於朱熹的著作。在我的印象裡，他為寫此文重讀《朱子語類》，應該至少是他第二次讀此大著。余師後來會有《朱熹的歷史世界》、《宋明理學與政治文化》問世，背後是有極深的積蓄的。

我在耶魯，親身觀察到余師勤奮澎湃的寫作歷程。余師常跟我談論他的研究構想，有驚奇或得意的發現，或研究中出現趣事，他也會特別告訴我，我也見過他因思緒深陷問題而略為恍惚的神態。論文完成，我常可拿到稿件，先睹為快，偶爾表達自己的看法。我記得曾多次細讀余師的英文文稿，領略當中的見解和論證之外，也趁機揣摩英文寫作的要領。這些稿件，有的至今尚未發

1 前書由聯經出版事業公司於1987年刊行，後書由東大圖書公司在1998年出版。

2 In Denis Twitchett and Michael Loewe, eds., *The Cambridge History of China*, vol. I: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 377-462.

3 In Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 228-254.

表。在耶魯追隨余老師的六年，我自覺像是從後台看到了一場絕妙的學術好戲，且不論受用如何，問學之樂，論學之樂，此生恐難再。

世事如夢，我雖然在耶魯度過了充實的求學生涯，其間的細節大都已隨時光化去。現在試著捕捉關於余師幾件印象極深的事。有一次，我以助教的身分去上他的大學部講演課。當時余師剛從臺灣回來，課後他告訴我，他這次到臺灣，在去程的17小時旅途中，一口氣讀完Hannah Arendt的*The Human Condition*，空中小姐覺得很奇怪，哪有人坐那麼久的飛機不休息的。余師應該是坐頭等艙，服務人員很清楚他的動靜。他以聊天的輕鬆口吻告訴我這件事，我聽了卻大吃一驚，*The Human Condition*是一本三百多頁的思想巨著，余師在一次飛行中就通讀此書，實在反映了他在求知思考上的超人動力。

另一件事發生於我在耶魯的第四年，可能是上學期。當時在成功大學任教的張永堂先生來耶魯歷史系擔任訪問學人，一天我和他以及余師一起進午餐。余師的辦公室在研究生院大樓(Hall of Graduate Studies, 簡稱HGS)三樓，他通常在大樓外York Street的一家餐廳吃簡餐，我們那次也在這個地方。席間不記得張先生問了什麼，余師回應之間說了一句話，意思是「我每天都在想問題」。我聽到楞了一下，心裡想，這話是不是說得有些隨意，沒想到張先生立刻反問：「你是說每天都想問題嗎？」重點在「每天」二字。余師正色作答：「是每天，我沒有一天不想問題的。」這一句「夫子自道」讓我真正認識到，他的學術生命是什麼樣的狀態。余師向來主張學思兼顧，但從對他的觀察，我感覺，要有真知灼見，「思」的相對重要性可能還是高一些。當然，這個「思」不能是個人鑽牛角尖，而必須帶有嚴肅的自我省視的習慣和能力。

再來談印象最深的一堂課。這是我在通過博士候選人資格考後旁聽的課，課名叫「中國史學」(Chinese Historiography)，是傳統中國史領域的研究生基礎課。這門課我一到耶魯就修了，不知為什麼後來又去旁聽。這門課通常上的人不多，但我旁聽的那一次卻有不少人修，可能大多是歷史系之外來的。課上唸趙翼的《廿二史劄記》，同學們各自選擇條目，上課時大家一起閱讀、討論。余師事前大概沒準備，學生拿出什麼條目他就臨時看。有一次，他跟著大家讀，碰到窒礙難通處，他發現是趙翼錯了，誤解了自己所引的材料，余師並由此得出正確的答案。這是很不容易的事。《廿二史劄記》是一部學術研究集，我們

閱讀這樣的著作，通常跟隨作者的理路走，余師卻一面閱讀，一面照顧到趙翼所引文字的自身義涵，很快發現問題，立刻予以解決。這個「現場考證」的展示帶給我很深的啓示。最主要的啓示是，人文學者做研究最終要依靠自己的心和頭腦，應該隨時處在嚴謹、具有批判性的狀態中。

剛剛提到我一來耶魯就修余師的「中國史學」。當時修課的只有我和另外一位同學，就在老師的研究室上課，兩人有自己的材料，輪流主讀。我選讀《史記》，以「太史公曰」的部分爲主。讀的速度很慢，功用主要在培養歷史研究的基本能力，在我而言，也開始訓練如何使用英語討論中國學術問題。記得有時我提《史記》中的一、兩句話，余師就接著唸出一大串，讓我驚羨，看來他對某些基本典籍頗有成誦的能力。

對於余師的性格，我也有一些觀察。他名利心淡薄。從世俗的觀點看來，他是位成功的人，但成功者也有選擇的問題，當機會來臨時，他都是選擇對自己的學術研究有利的路途。而且對他而言，選擇並不困難。他的決斷力很強，能按自己的性情做事，少受外界影響。他性格上的另一個特點是從容，能夠涵泳學海，順其自然。他對我治學的指導意見，常常就是要「從容」,「厚積薄發」。「從容」我難以做到，至於「厚積薄發」，經過在學術路上跌跌撞撞幾十年，也能體會其重要性，看今後是否能再多找時機，強化基礎。

余老師從二十餘歲開始投身學術，待過的機構、接觸過的人很多。他在耶魯治學、生活的樣貌，聞見的人則比較少。我雖深知記憶的不可靠，但還是勉力追思往事，盼有助於補充大家對余師的認識。

普林斯頓時期所見的余英時老師

王汎森

我第一次見到余英時先生，是在1970年代末或1980年代初。忘了是哪一年，《聯合報》副刊辦了一場有關紅樓夢的座談會，與會的宋淇(林以亮)先生說「余英時身上的每一錢都是腦」，原話大概如此。當時在觀眾席的我，倒從來沒有料到有一天會到美國普林斯頓大學成爲余先生的研究生。

1987年夏天，余先生從耶魯大學轉到普林斯頓大學，任全大學講座教授(University Professor)，我也在同一年8月從史語所到普大攻讀博士。很巧地，第一天到系裡，就在走廊遇到余先生。但很可惜，我因爲功課太忙，在普大讀書的五年多(1987年8月到1993年2月)不曾留下任何日記，所以現在追憶這五年多的事情，竟然感到相當困難。

一

我在普林斯頓的前後那些年，是余先生發表政治評論較多的時候。前一段似與臺灣的發展較有關係，尤其是民主化、解嚴、價值及文化取向、兩岸動向等問題，余先生寫這方面的文章起源稍早，但這幾年因爲有解嚴(1987.7.16)、蔣經國故逝(1988.1.13)、李登輝即位等事，動盪較多，所以觸發也較多。我在普林斯頓的後三年，因爲1989年發生六四天安門事件，此後余先生論政的文章更多關注中國大陸，他對中共武力鎮壓民主運動無比憤怒，對臺灣的處境也格外注意。

我記得就在蔣經國病逝後不久，羅格斯大學(Rutgers University)學生會請余先生去演講，當日講題我已經忘記，但與臺灣的政治走向有關。當時李登輝接任黨主席之事將定而未定，傳說宋美齡可能有意出山，聽眾中有人提出這一類現實問題，余先生的回答中有一句說：「我對政治只有遙遠的興趣。」當天演講的內容我已不記得，只有此語今猶在耳，因爲它生動地描述了余先生雖然關注兩岸政治動向，但決不參與任何實際的活動。

在跟隨余先生讀書時，我也注意到發生在余先生身上一件對他後來影響深遠的事，即他與中國大陸中、青代學術界逐漸發展出緊密的聯繫。余先生對於1949年後留在中國大陸的老學者的業績當然早已非常之熟，有一次我在影印一本中文學報，余先生正好路過，望了一眼說那是1940年代的刊物，果然沒錯，他說看了印刷字體及版式就知道出版年代。我猜他年青時期一定長時間流連於圖書館遍覽各種書刊。但是，他與那一、兩代學術工作者大多只是紙面相晤，並無正式連絡。1978年余先生參加美國漢代研究訪問團訪問中國大陸，他與中國大陸許多中、壯一代的歷史、考古學者見面討論，事見《十字路口的中國史學》。中國大陸1980年代文化熱之後，知識界出現了一種變化，慢慢地可以看

出至少有四群與學術文化有關的人：專家型學者、受文化熱鼓舞的學者、跨文化與學術的學者、文化人。葛兆光兄告訴我1986年《士與中國文化》在上海出版之後引起很大的震動，當時他有一位半通不通的朋友居然沒有看清楚封面，就很興奮地誇說他最近剛讀了一本精彩的《土(ㄊㄨˇ)與中國文化》。由於那些年我負笈在美讀書，所以上述觀察未必正確，但因幾年下來目睹形形色色造訪余先生的賓客，我認爲1970-80年代前期余先生所接觸的中國大陸人士主要限於專家型學者這一群人，但是在文化熱之後，來往的圈子慢慢擴及上述四群人，寫信、邀請開會、拜訪的行程也愈來愈多。記得我剛到普大時，曾好奇地問余先生何以由哈佛搬到耶魯、又由耶魯搬到普林斯頓？他說哈佛地處大都會，來來往往的人太多，耶魯稍好，普林斯頓在鄉下，離紐約起碼一小時車程，要想找他就更不容易了。然而這一道天然樊籬很快就無法發生作用。

余先生與中國知識界來往的最高點是六四天安門事件。當北京的學生運動爆發之初，普大有一些自由主義傾向的學者開始聚會並舉辦一些活動，後來隨著局勢變化，余先生參與較多。1989年大概是5月間，美國紐約時報刊出支援中國大陸學生民主運動的全版廣告，上面的毛筆字即出自余先生的手筆，廣告所費不貲，除每人捐款一百美金(包括我在內)，不足之數似乎是余紀忠先生支付的。六四鎮壓之後，余先生設法成立基金營救流亡學者，支援、安頓、開會花去不少心力與時間。這中間的歷程將來或許會有專門的記述，我因爲手上沒有任何紀錄可查，只能浮泛地寫這幾筆。

二

余英時先生1987年6月出版《中國近世宗教倫理與商人精神》，那一年夏天他轉到普大。到普大之後，他仍延續著對「近世宗教倫理與商人精神」這個主題的關注。我記得他的書架上有份「商人精神」一書的英譯稿，余先生是隨時準備要將這份英文稿校改出版的，可惜一直未見動手，或許現在已經放棄這個想法了。不過，余先生後來陸續出版過不少論文，如〈士商互動與儒學轉向〉等，可以看出他對商人階層在近世思想、文化上的問題始終關心著。我記得1992年底博士學位答辯完之後，原想花一段時間大量閱讀葛斯德圖書館視爲善本收藏的紙燒本明人文獻(從日本印來)，余先生即曾交代我多注意商人方面的材

料，後來因爲我改變計畫提前回台而未果。

在余先生的研究中，商人不再被視爲附庸風雅或軼出正統，而是在文化及思想上，成爲一群獨立的、具創造性的群體。余先生關注商人作爲一個群體的文化品味及文化表現，以及他們在明－清－近代歷史中的位置，同時透過這方面的研究，構成了一個與16、17世紀西方歷史相比較的框架。

作爲一個知識分子，余先生對現實的動向始終是關注的。我的感覺是1980年代以後中國大陸的文化、學問、政治的熱潮不期然地牽動余先生，人們渴切希望知道他對許多問題的看法，包括新儒家、共產革命、中國思想文化之特質、海洋文化與大陸文化等——人們想問一大堆既現實又本質性的問題，所以這些年余先生著作的另一個主題是廣義的近現代思想史。我記憶中〈錢穆與新儒家〉、中國近代思想的激烈化（以及相關的論戰）、近代中國「革命拜物教」的討論及反省、近代的國族主義史學、當代史學的文化史走向等大量文字都屬於這個方面。上述論文有些收入《人文與理性的中國》，我覺得編者所取的這個書名頗有深意。余先生認爲百年來的激烈化與革命崇拜（尤其是共產革命），對傳統破壞得太過厲害，他所希望突顯的正是「人文」與「理性」的中國，而不是經過不斷革命後的中國；還有在經歷革命狂熱的連番洗禮之後，應該怎樣給中國的思想文化傳統的特質一個簡潔而有概括性的定義。

我是在1993年2月離開美國重返中研院的。那時余先生深深投入民主救援中，經費、人事、演講、訪問佔去他不少時間，我也因爲工作異常忙碌，故見面或談話的機會非常之少。而且依本書主編的規劃，我可以在1993年二月打住，不過我仍然覺得有必要添幾句話。

從1950年代到1990年代初，余先生的著作大體已經橫跨從「堯」到「毛」的範圍——除了不曾寫過唐朝，以及宋朝寫得較少之外。當余先生逐漸從海外民主運動抽身開來時，我們急切地想知道余先生下一步要寫什麼？我們並未猜到是宋代。《朱熹的歷史世界》這部千頁鉅著是因爲受人之託要寫一篇序而引發出來的，以一位年近七十的史學家，還能寫出這樣一部大書，而且所處理的問題、所使用的方法，都與先前的研究歷程有所不同，真不是一件簡單的事。除了《朱熹的歷史世界》，余先生近年還有兩本一樣是因一篇序而引出的書：《重尋胡適歷程》及《未盡的才情》，一本是爲胡適日記、一本是爲顧頡剛日

記所寫的序。寫序成了余先生最近的重要工作之一，最近出版的《會友集》即收錄這方面的文字。

據我所知，余先生總是徹夜讀書、趕稿，據說余家當年在哈佛有一次搬家向鄰居道別，鄰居問余太師母說：「請問你們是做什麼的？爲什麼一天二十四小時都有燈亮著？」

在普林斯頓那幾年，我注意到余先生的神態中透露出他似乎隨時都在思索，而且總是在繁重的稿債中。有一次農曆過年前，大家喜氣洋洋，但余先生仍然若有所思，我問道「寫文章很難吧」，余先生回答說「如果腹稿打好了，也就不難」，而且還補了一句「債多不愁」，然後從容含著煙斗而去。

人的記憶世界有一個無所不在的篩選框架，使得我們即使左思右想，也只能回憶起一點點特定的東西。以上這篇短文是我一時到手的若干鱗爪，留待將來有機會再加擴充。

國家圖書館出版品預行編目資料

文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集/田浩編．初版．臺北市．聯經．2009年12月（民98年）．992面．17×23公分．
ISBN 978-957-08-3490-1（精裝）

1.言論集

078 98021004

目次 Contents

第三編　宗教與社會

第四編　政治與文化

附錄

第一編

思想與歷史

文學與文化
——論中唐思想變化的一條線索

陳弱水[*]

摘要

這篇文章從文人心靈的角度，為從唐代安史之亂(755-863)到9世紀中葉之間士人思想的變化提供一個概括的描述和解釋。中唐思想變化是唐宋之際思想巨變過程中的一個關鍵點，由於這個變化啟動於安史之亂前後，本文將以安史亂後的一個世紀左右為主要探討範圍，以求展示中唐思想突破的前因與後果。此外，由於中唐的思想變化觸動了中古心靈的基本結構與價值方向，造成中國思想的深層異位，本文也必須對中古思想傳統的特色有所討論。安史亂後思想變化的基本性質，最粗略地說，可以稱為「儒家復興」。這是指，一個多少已經意識形態化的思想傳統出現了新活力，新探索，終至而有重要的改變。這個潮流的主幹，是在文學史上赫赫有名的古文運動。古文運動之有這樣的位置，不但是因為儒家復興的代表人物多為古文家，更重要的是，文人居於唐代文化的核心，地位絕高，文人思想變化所帶來的衝擊，不是其他群體所可相比的。要了解中唐思想變化的特色、來由與動力，文人心靈是重要的線索。

文學家背景多端，形形色色，彼此間思想歧異，很難說存在著任何具有確定內涵的文人心靈。不過，他們之間至少有一個共同關心的問題，那就是文學寫作本身，文人議論文學的結果是，文學思想成為集中反映文人意念的處所。具體來說，本文要透過南朝至中唐文學思想中的一個課題——文學與文化的關係——來觀察安史亂後思想變遷的面貌及其歷史意義。

關鍵字： 中古文人心靈、中古文學觀、唐代思想、唐宋思想變化、文章中興、古文運動

---

* 國立臺灣大學歷史系教授、中央研究院歷史語言研究所合聘研究員。

導言

這篇文章想從文人心靈的角度，爲從唐代安史之亂(755-863)到9世紀中葉之間士人思想的變化提供一個概括的描述和解釋。中唐的思想變化是唐宋之際思想巨變的一部分。這個變化有一個相當長的歷程，從韓愈(768-824)的時代到范仲淹(989-1052)，大約爲220年，到程頤(1033-1107)，則有兩個半世紀以上。在這段期間，思想的變化不是均質進行的，而是有兩個明顯的突破點。第一個突破點約在8、9世紀之交，唐德宗至憲宗年間(780-820)，第二個則爲北宋仁宗至神宗之際(1023-1085)。本文要處理的是第一個突破點。

8、9世紀之交的思想突破並非驟然而起，它是一個明顯可見的思想變化所導致的。由於這個變化啓動於安史之亂前後，本文將以安史亂後的一個世紀左右爲主要探討範圍，以求展示中唐思想突破的前因與後果。此外，由於中唐的思想變化觸動了中古心靈的基本結構與價值方向，造成中國思想的深層異位，我也必須對中古思想傳統的特色有所討論。如此，本文就包含了三個層次：中古心靈的特性，安史亂後的情態，8、9世紀之交的突破。

安史亂後思想變化的基本性質是什麼呢？最粗略地說，可以稱爲「儒家復興」。安史亂後的儒家復興，是個和緩的舊教復興。漢末以後，玄學與佛教相繼興盛，再加上道教形成，儒家在思想界的版圖遭到壓縮，重要性也降低。但是，橫亙整個中古時代，儒家依然是一個堅韌不搖的思想與價值系統，孔子仍是人們一致欽仰的聖人，儒經仍爲中土聖典，一言以蔽之，儒家在文化中繼續佔有正統的地位。所以，安史亂後的儒家復興絕不意謂著儒家從荒廢的舊墟中重新崛起，這裡的「復興」指的是，一個多少已經意識形態化的思想傳統出現了新活力，新探索，終至而有重要深刻的改變。這個潮流的主幹，是在文學史上赫赫有名的古文運動。古文運動之有這樣的位置，不但是因爲儒家復興的代表人物多爲古文家，更重要的是，文人居於唐代文化的核心，地位絕高，文人思想變化所帶來的衝擊，不是其他群體所可相比的。要了解中唐思想變化的特色、來由與動力，文人心靈是一條重要的線索。

中國自東漢晚期，文學創作興盛之跡趨於明顯，從南朝到北宋，5世紀到

11世紀，可說是文學的時代，詩文寫作的價值高張，文才被認爲是才能的首要表徵，知識界中的領導者大多爲文學家，這不但在中國歷史上是獨一無二的現象，世界文化史中也難有其匹[1]。由於文學家自南朝以下長領知識界的風騷，他們對時代文化影響之深，只有佛教僧侶可與比肩，8、9世紀之交的思想突破即是起於這個群體。

所謂文學家，是指擅長詩賦文章寫作，並以此見知於世的人，本文也稱他們爲文人。這類人雖然經常來往密切，自成群體，但他們背景多端，形形色色，加上中國中古又有顯著的文化、價值多元情況，文學家彼此思想歧異，很難說存在著任何具有確定內涵的文人心靈。不過，文人之間至少有一個大家共同關心的問題，這就是文學寫作本身，文人議論文學的結果是，文學思想成爲集中反映文人意念的處所——雖然也有些鮮明的文學主張是由非文人所提出。以下，要透過南朝至中唐文學思想中的一個課題來觀察安史亂後思想變遷的面貌及其歷史意義。

文人思想中的文學與文化

學者普遍注意到，伴隨漢末魏晉以下文風大盛，知識界中明顯出現獨立的文學觀念。所謂獨立的文學觀，大概包括了兩層意識。一層比較弱，指「文」是一種特殊事物，跟其他的人類活動性質不同；另一層比較強，認爲有一種「文」有異於一般的、功能性的「文」，這種「文」近於我們現在所說的「文學」——也就是西方概念中的literature，換言之，具有藝術的意味。本文並非文學研究，而是嘗試藉文學思想中的課題來解明一個思想變局，以下行文將不對中古獨立文學觀中的兩個層次加以區分。

獨立文學觀的出現是中國文化史上的一項重大發展。漢代之時，文學意識已經存在，關於「文」，漢人經常使用「文學」、「文章」這樣的詞語，其中的「文章」就意近於廣義的文學——優質有美感的文字，而爲魏晉以下所繼承，

---

1 關於中古時代以文章為才能之主要表徵，參見毛漢光，〈中國中古賢能觀念之研究——任官標準之觀察〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第48本第3分(1977年9月)，頁333-373。

「文學」則近於學問。不過整體來說，漢人並不重視文學的獨立性，漢代文學思想主流帶有濃厚的儒家功用主義色彩，認為「文」的首要目的在於輔助政事，促進教化。獨立文學觀的成形，發軔於漢末魏晉，在中古歷經了漫長的過程，有不少徵象[2]。譬如，曹丕(187-226)遺文表現出文章永恆的觀念。《典論・論文》云：「蓋文章經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。」《與王朗書》有言：「人生有七尺之形，死為一棺之土。唯立德揚名，可以不朽；其次莫如著篇籍。」[3]何謂文章？《典論・論文》則說：「文以氣為主。氣之清濁有體，不可力強而致。譬諸音樂，曲度雖均，節奏同檢，至於引氣不齊，巧拙有素，雖在父兄，不能以移子弟。」文章和音樂一樣，是一種有獨立生命、獨立規律的技藝。此外，具有文學意味的「文」也有特定的表達方式，除了前面提過的「文章」，「文辭(詞)」、「辭(詞)章」亦有此義涵。在理論的層次，南朝的文、筆之辨似乎也透露出獨立的文學意識。就今存文獻所見，這場論說約從南朝宋綿延至梁，主要參與者有顏延之(384-456)、劉勰(彥和，466?-537?)、蕭綱(梁簡文帝，503-551)、蕭繹(梁元帝，508-554)等人。在其中，人們使用的概念頗有出入，有人把「文」區分為「文」和「筆」，有人分為「詩」、「筆」或「言」、「文」、「筆」，除了概念使用的差異，參與者的實質思想也有不同之處。不過，這場議論顯然含有一個把應用文和美文畫分開的傾向，「筆」和「言」有時指的就是應用性質的文字[4]。儘管獨立

2 錢穆對於獨立文學觀的成立與特色有很精要的討論，見其〈讀文選〉，在錢穆，《中國學術思想史論叢(三)》(臺北：東大圖書公司，1977)，頁97-133。羅宗強的《魏晉南北朝文學思想史》(北京：中華書局，1996)亦通書強調，這個時期特別重視文章的藝術特質。「文學」的觀念雖然一直較「文章」為寬泛，南朝以後，「文學」有時也與「文章」同義，有literature的意味。參見郭紹虞，〈文學觀念與其含義的之變遷〉，在《郭紹虞古典文學論集・上編》(上海古籍出版社，1983)，頁89-99。

3 原出《三國志・魏書》卷2〈文帝紀〉裴松之注。此處引文據郁沅、張明高編選，《魏晉南北朝文論選》(北京：人民文學出版社，1996)，頁16。至於常見的經典性作品，如《典論・論文》、陸機〈文賦〉、鍾嶸〈詩品序〉、杜甫詩，本文將不另注出處，讀者可依自己習用之書覆檢。

4 文、筆最通行的意思是，「文」為有韻之文，「筆」為無韻之文。南朝的文筆問題，自清末以來聚訟紛紜，至今不絕。關於這方面討論的撮述，見王齊州，〈文筆之分與六朝文學觀念〉，《南京師範大學文學院學報》，2002年第2期，頁2-12；馮源，〈20世紀「文筆」說研究述評〉，《南都學壇》，第25卷第3期(2005年5月)，頁60-66。逯欽立〈說文筆〉為對此問題特有體系之研究，該文主張文筆議論中的創新派具有「純

文學觀念的出現與發展是中古思想的一大特色，這種思想也是文人文化的一大基石，知識界一直存在對獨立文學觀的壓力和挑戰，有時還相當強烈。因此，文學與文化中其他價值的關係是什麼，是中古文學思想中難以跳脫的問題，文學與文化的關係也是中古思想中的一個結構性緊張。文化中的緊張關係，往往是思想變化的來源，中唐思想的變局也確實涉及文學與文化的關係。在進入文學與文化的議題之前，要先談一下中古獨立文學觀的具體內涵。

「文」何以特殊？什麼是好的文章？綜觀獨立文學觀形成期的魏晉南北朝思想，大概可以歸納出三個要點。第一，「文」是一種獨特高超的技巧，而且有美的要求。中古流行文體論，不同的文章體裁，有各自的理想標準。例如，曹丕《典論・論文》說：「奏議宜雅，書論宜理，銘誄尚實，詩賦欲麗」；陸機(261-303)〈文賦〉云：「詩緣情而綺靡，賦體物而瀏亮；碑披文以相質，誄纏綿而悽愴；銘博約而溫潤，箴頓挫而清壯；頌優遊以彬蔚，論精微而朗暢；奏平徹以閑雅，說煒曄而譎誑。」文章的各種要求之中，「美」是最重要的，是貫穿幾乎所有文體的要件。蕭統(501-531)〈文選序〉對於該書收納文章的標準，有這樣的說法：「事出於沈思，義歸乎翰藻」，文章是「翰藻」，不僅是功能性的文字組合[5]。至於什麼是文章之美，出現了各種不同的偏好，諸如風骨、自然、典雅，但最主要的發展方向無疑是華麗精緻，文壇先是注重視覺上的駢偶對仗，再則講究音調聲律，乃至有中國歷史上絕大事件的產生——四聲平仄論的發明。其次，兩晉南北朝論文，強調文章的抒情性質。在中古的文學理論，表達情思原本被認爲是詩的特點，前文已引陸機〈文賦〉的名句「詩緣情而綺靡」。這個觀點後來得到許多迴響和發揮，茲以鍾嶸(467?-519?)〈詩品序〉爲例。該文曰：

> 氣之動物，物之感人，故搖盪性情，形諸舞詠，照燭三才，暉麗萬有，靈祇待之以致饗，幽微藉之以昭告。動天地，感鬼神，莫近於詩。

(續)

文學」的意識，但此說仍未能獲得普遍同意，見《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第16本(1947年1月)，頁173-210。

5 在蕭統原文，這兩句話被用以描述收入《文選》的史書讚序，但顯然有更廣泛的涵義。蕭統絕非意味，其他類型的文章有大為不同的標準。

又說：

> 若乃春風春鳥，秋月秋蟬，夏雲暑雨，冬月祁寒，斯四候之感諸詩者也。……至於楚臣去境，漢妾辭宮，或骨橫朔野，或魂逐飛蓬，或負戈外戍，殺氣雄邊，塞客衣單，孀閨淚盡。或士有解珮出朝，一去忘返；女有揚蛾入寵，再盼傾國。凡斯種種，感蕩心靈，非陳詩何以展其義？非長歌何以騁其情？

詩的觀照與力量的最終來源，是人心對外物的感動。詩是中古文學發展的核心文類，流風所及，覩物生情、奮思構言被認爲是文章全體——不僅僅是詩——的要素。蕭子顯(489-537)《南齊書・文學傳》論云：「文章者，蓋情性之風標，神明之律呂也」，精扼地表露了這個傾向[6]。

前述兩項是魏晉六朝時人最明顯意識到的文學的特點。另外也許還有一點值得提出：文學理論家多重視文章的言外之意，認爲這種意指可塑造文章的深度。依照古典的文學用語來說，這是要以比、興——特別是「興」——的手法，使讀者感受到事物幽渺不可見的深遠面相，而文章也因此餘韻不絕。對於這個觀念，《文心雕龍・隱秀》有精彩的陳述：

> 文之英蕤，有秀有隱。隱也者，文外之重旨者也；秀也者，篇中之獨拔者也。隱以復意為工，秀以卓絕為巧。斯乃舊章之懿績，才情之嘉會也[7]。

後文接著說：「夫隱之爲體，義生文外，秘響旁通，伏采潛發，譬爻象之變互體，川瀆之韞珠玉也。」「隱」是文章看不見的部分，但也是精華，沒有它，「秀」是支撐不住的[8]。對於文章義蘊深廣的來源，陸機〈文賦〉則從創作過

---

6 《南齊書》(北京中華書局點校本)，卷52，頁907。

7 引文據范文瀾註，《文心雕龍註》(商務印書館香港分館，1960)，以下皆同。

8 南朝文學思想中言外之意問題的討論，可參見盧盛江，《魏晉玄學與文學思想》(天津：南開大學出版社，1994)，頁254-260。

程的角度有所考慮。根據該文，寫作的最高境界是：「課虛無以責有，叩寂寞而求音，函綿邈於尺素，吐滂沛乎寸心。」所謂「虛無」、「寂寞」，可以了解爲「天地萬物皆以無爲本」的「無」(《晉書・王衍傳》論何晏、王弼思想語)，文人從對事物本體的感悟出發，可達成包羅萬有於筆鋒的效果。簡單地說，文章有獨立觸及宇宙人生真實的能力。

以上所提的意念，都是魏晉以下新思潮的一部分，後兩點尤其跟玄學有密切關係。獨立的文學觀是中古文學發達、文人文化成形的重要基礎，但這種文學觀大部分時間是不穩定的，不穩定的最主要根源，則是士人群中根深蒂固而具有正統性的儒家思想。換句話說，中古知識界中有相當大的力量不讓文學獨立，要求它跟文化中的其他要素結合在一起，甚至附屬於這些要素，受它們約束。限於研究的性質，本文不可能仔細描述文人思想中文學與文化的關係，以下將選擇重點，展示從南朝到唐代前期這個關係中緊張的一面，藉以說明中古文人心靈的一個走向。

大略而言，中國詩文寫作大盛始於漢魏之際，4世紀初永嘉亂後，不僅玄風南渡，文風也向南，北方的文章寫作則趨於消沉。不過，文學成爲士人文化的核心，文人大舉成爲士人領袖，是較晚的發展，約在東晉劉宋之際，謝靈運(385-433)、顏延之可以被視爲這個關節的代表人物。爾後，此一風氣在北魏末年、南朝梁之時(約當六世紀初、中期)傳布到北方，文人文化自此擴散於全國，文人領時代之風騷，直至隋唐北宋不變。

中國歷史上的文學時代開啓於南朝，南朝也是獨立的文學觀最流行煥發的所在，但即使在此，這個觀點也面臨儒家正統意識的陰影。劉勰的《文心雕龍》就是個顯著的例子。《文心雕龍》是文學理論的專書，體大思精，結構完整，不類中土著述，它不僅是中古文學思想的偉構，在整個中國文學批評史上，也沒有如此規模的傑作[9]。在該書的序，劉勰說他三十多歲時，曾夢見自己手持禮器，跟隨孔子往南方走，早上醒來非常高興。他接著寫道：

---

9 陳寅恪〈論再生緣〉云：「綜觀吾國之文學作品……若為集合多篇之文多首之詩而成之巨製，即使出自名家之手，亦不過取多數無系統或各自獨立之單篇詩文，匯為一書耳。其中固有例外之作，如劉彥和之文心雕龍，其書或受佛教論藏之影響」，這是有道理的。見《陳寅恪文集之一》(上海古籍出版社，1980)，《寒柳堂集》，頁60。

> 自生人以來，未有如夫子者也。敷贊聖旨，莫若注經，而馬鄭諸儒，弘之已精，就有深解，未足立家。唯文章之用，實經典枝條，五禮資之以成，六典因之致用，君臣所以炳煥，軍國所以昭明，詳其本源，莫非經典。……於是搦筆和墨，乃始論文(《文心雕龍・序志》)。

這個說法好像意味，文章的價值在經典之下，只是注經已多，自己不得已而論文，文章應當服務於經典的目的。此序在說明全書結構時又云：「蓋《文心》之作也，本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷，文之樞紐，亦云極矣」，似乎也能支持前述的印象。

不過，如果通觀全書，細繹書首〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉諸章，《文心雕龍》顯然並沒有嚴重的以經典約制文學的意圖，〈原道〉等文也不能以中唐古文運動乃至宋代以下的眼光望題生義。《文心雕龍・原道》中的「道」不可直接理解爲儒家聖人之道。這是兼有自然與價值意味的道，透過這個「道」的自然作用，世界產生出各種「文」，如天上的日月、地上的山川；人爲萬物之靈，有心智，能說話，終而造出書寫之「文」，也是自然的[10]。然而，劉勰強調，文章之所以粲然可觀，是聖人的功勞。這就是人爲的了。劉勰心目中的聖人，大概以伏犧、孔子爲代表，前者是上古聖人，後者爲中古聖人。創造文章典範的是中古聖人周公和孔子，他們體會道理，妙化爲種種辭章，〈徵聖〉篇云：「聖文之雅麗，固銜華而佩實者也」，即是對此典範的勾勒。聖人文章的結集，則爲「經」。「經」固然表述典麗，「極文章之骨髓」，「經」之所以爲「經」，不可能只是基於文字上的成就，「經」代表道理，爲「恆久之至道，不刊之鴻教」。經典既然是文章的標竿，文章跟經典的內容——經典所傳達的「鴻教」，是不是也要有關聯呢？劉勰似乎沒有認真面對這個問題，他把經典的訓誨和文字分開，說：「勵德樹聲，莫不師聖，而建言修辭，鮮克宗經」，人們都知道行爲應當依從聖人，卻無法在寫文時以經典爲模範，《文心雕龍》宣稱要從這個

---

10 《文心雕龍・原道》之「道」作何解，近代以來議論不絕，本文不宜多及，但個人以為其兼有自然與價值義。有關的探討，例見鄭毓瑜，〈劉勰的原道觀〉，《中外文學》，第14卷第3期(1985年8月)，頁119-132；黃高憲，〈《周易》對《文心雕龍》「原道」論的影響〉，《福州師專學報(社會科學版)》，第21卷第4期(2001年8月)，頁1-6。

觀點研討文章，好像對經典義旨的問題就大體上存而不論了(以上數句引文皆出自〈宗經〉)。尤有進者，文章是有演進的，古代經典生成以後，仍接續有文章，早期者如緯書、楚辭，這些作品有合經也有違經之處，都不無可取，特別是楚辭。他對後者的評論是：

> 體慢(或作憲)於三代，而風雅(或作雜)於戰國，乃雅頌之博徒，而詞賦之英傑也。觀其骨鯁所樹，肌膚所附，雖取鎔經意，亦自鑄偉辭(《文心雕龍・辨騷》)。

這段文字有褒有貶，肯定多於否定，顯然以楚辭爲後世文章之祖，《文心雕龍》的文學論說即由此展開。就全書理路而言，《文心雕龍》標舉聖人「原道心以敷章」的偉業(〈原道〉語)，闡發經典的文學成分，給文章寫作開了生路；在現實目標上，劉勰承認並析論後世的文學成就，但又希望對其有所規範，經典就是這些規範的象徵。簡言之，《文心雕龍》雖然始於〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉，劉勰並沒有貶低文學的意思，這從書名就可看出，可是另一方面，劉勰的儒教信仰仍對其文學觀發生了影響[11]。

在文學與文化關係的問題上，《文心雕龍》還有值得注意的一點，就是此書所探討的「文」範圍非常廣，有些類別跟常識所認知的文章距離頗遠，例如史傳、諸子等專門著作，檄文、移文和其他多種純應用文體，書中甚至有一章名爲〈封禪〉，議論與王者封禪受命有關的文字。劉勰顯然把所有的文字記述都當作「文」。從本文前面的討論應可約略看出，中古的獨立文學觀基本上是個寫作方式的意念，文章首先是由文詞之美來界定的，抒發情性、言外之意則是進一步的要素。在中古的文學觀裡，文體的因素相對薄弱，雖然文章的概念集中於詩賦以及富有文采的單篇駢散文，任何具有藝術表達成分的作品都可能被列入文章之林。即使在這樣的背景下，《文心雕龍》所指涉的「文」還是顯得過分寬廣，顯示劉勰並無意清楚區分文章和其他文字。以儒經爲中心的文

---

11 《文心雕龍》是中國文學批評史上的經典，研究無數。本文的概述，除了個人心得，還參考了羅宗強，《魏晉南北朝文學思想史》(北京：中華書局，1996)，第六至第八章；王運熙、楊明，《魏晉南北朝文學批評史》(上海古籍出版社，1989)，第三章。

學理論建構以及寬泛的「文」概念似乎也意味，劉勰有著把文章跟文化緊密相連的傾向。

接著要嘗試說明上述思路的歷史意義，這須從劉勰的社會位置談起。劉氏家族世居京口(今江蘇鎮江)，顯然出自北府兵，這是以北來流民爲基礎的軍事力量，到劉勰的時代，他家大概具有次等士族的身分。劉勰一生未婚，長居建康定林寺，依從大學問僧僧祐(445-518)，助其整理經藏，三十五、六歲以後才入仕，曾任職於昭明太子蕭統東宮，晚年又在定林寺從事佛教撰述，去世前一年出家爲僧，法號慧地。從劉勰的生平看來，他和佛教圈的關係好像比跟文人社群來得密切，他是以什麼觀點來撰寫《文心雕龍》呢？這本書算是文人的反思，還是外在的批評？就內容而言，《文心雕龍》絕對是以文章藝術爲中心的論著。至於劉勰的平生行事，從今存極少的資料看來，他和文壇的關係並不淺。他曾擔任蕭統的屬官，可能參與過《文選》的編集，兩人以文學相接，可惜蕭統早逝。劉勰也是一流的作家，《文心雕龍》全書都以精美的駢文寫就，頗有可玩賞處，此外，據說建康寺塔與名僧的碑誌一定要找他撰文。事實上，劉勰在《梁書》入的就是〈文學傳〉[12]。這裡想指陳，《文心雕龍》的論述角度反映出，即使在美文意識極盛的南朝文學圈，文學與文化——特別是與儒家教義——應有怎樣的關係，也還是個嚴肅的問題，雖然表現並不明顯。

就傳世文獻所見，南朝對獨立文學觀表達最強烈反感的是裴子野(469-530)的〈雕蟲論〉。這個題目典出《法言・吾子》，揚雄說他年輕時愛好寫賦，是「童子彫蟲篆刻」，「壯夫不爲」，〈雕蟲論〉中「揚雄悔爲童子」之句所指即此。子野所抨擊的「雕蟲」小技主要指近代文章，他宣稱，古代的詩既反映各地的風俗，又能表達勸善懲惡的意旨，大有助於王化。其實，儘管對於個別作家有所稱讚，他對整個文章傳統是抱持負面看法的，他認爲屈原、司馬相如等人「思存枝葉」，忽略了詩文的政教責任，接踵而來的只是「隨聲逐響之儔，棄指歸

12 劉勰的生平資訊幾乎全見於《梁書》本傳。劉勰是北府兵領袖劉穆之的族人後輩，我說劉家大概具有次等士族的身分，依據在他以奉朝請起家，這是清官，但地位低於高門子弟盤據的秘書郎、著作佐郎等職。以上所述參考《梁書》(北京中華書局點校本)，卷50，頁710-710；田餘慶，《東晉門閥政治》(北京大學出版社，1989)，頁214-219，292-302；宮崎市定，《九品官人法の研究：科舉前史》(東京：中央公論社，1997)，頁252-253，284，339-342。

而無執」。這篇文章也批評南朝重文輕經的風氣[13]。

〈雕蟲論〉跟《文心雕龍》有兩點重要的差異。首先，從兩者的題目，可以看出一是輕視文章，一是肯定，「雕蟲」與「雕龍」適成對照[14]。其次，兩位作者的文化角色不同。劉勰和裴子野同爲齊梁時人，年歲相近，彥和也許可以算是文壇的邊緣人，裴子野則是經史學家兼廟堂作者。子野出身史學世家，曾祖父是《三國志注》的作者裴松之(370-449)，祖父是《史記集解》的作者裴駰，父親昭明「傳儒史之業」。子野自己也擅長史學，曾掌修國史及起居注，著作絕大多數屬史學類，另外還集注《儀禮・喪服》，善屬文，掌詔誥十多年，有文集20卷。子野雖然文史兼通，他跟文壇似乎相當疏離。他出身經史世家，就《梁書》、《南史》本傳所見，所交朋友多是學者，而且寫文章不喜今體，多彷古風，還因此受到訾議[15]。梁代文壇領袖簡文帝蕭綱爲皇太子時，就曾在給其弟湘東王蕭繹的信中批評子野：「裴氏有良史之才，了無篇什之美」，還說他的文章「質不宜慕」，這就是從獨立文學觀所做出的評價[16]。大概言之，裴子野的認同偏在經史一邊，至多算是反文章的文人，也不被文壇核心所接受。從子野的生平事迹看來，〈雕蟲論〉是立足於文章社群之外，批評南朝的文學主流，一般而言，這類評論對文學寫作影響不大，但反映了知識界中對獨立文學觀的壓力。

還有一點值得提出，劉勰和裴子野的文學思想有差別，但同對儒教具有信念，除此之外，兩人都是虔誠的佛徒。劉勰與佛教的關係已如上述，子野除了晚年食齋，尚撰有《眾僧傳》20卷，可見獻身之誠。劉勰和裴子野這種儒佛兼

---

13 這篇文章收於唐代杜佑的《通典》與宋初編成的《文苑英華》，雖然《通典》未載題目，〈雕蟲論〉應是原題無誤。此文校本可見郁沅、張明高編選，《魏晉南北朝文論選》，頁324-325。

14 南朝人論文提及「雕蟲」並不罕見，有時是謙詞，有時雖非謙詞，並無明顯的貶意，〈雕蟲論〉則不同。不過，整體來說，以「雕蟲」為文章之代稱，還是反映了文化中正統觀潛流之強大。

15 裴子野及其家族的資料可見《梁書》，卷30，頁441-444；《南史》(北京中華書局點校本)，卷33，頁862-867。

16 《梁書》，卷49，頁691。《全梁文》輯有裴子野遺文一卷。從這些文章看來，他仍常用駢體，但文字比較質簡清暢，用典似亦較少。見嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》(臺北：世界書局景印，1982)，《全梁文》，卷53。

崇的行爲在南朝相當普遍，更進一步說，是中古一種典型心態的表現，我稱此心態爲「二元世界觀」或「外儒內道／外儒內佛」[17]。

約當6世紀初，北魏末年、梁朝之際，南朝文學大舉向北傳播，這是中古文化史上的重大事件[18]。就本文的主題而言，這項發展帶有兩個不同的方向。一是文人文化自此擴大，文學寫作之風更加蓬勃，成爲全國性的潮流。隋唐以後，隨著政局改變，政治文化中心北移，重要作家也逐漸變成以北人居多，直到九世紀中，局面才有改易。另一個發展方向則是，南朝的文學風氣在北方士人中激起抗拒和反彈，擁抱辭章的北人裡，也有人對南朝傳統有所保留。在北人對六朝文風的反應中，文學與文化關係的問題變得尖銳，長期而言，這是推動文學變異的一項主要因素。

南北朝隋唐之際，北方士人對於六朝文學的尖銳批評包含以下幾個要點：文辭應該爲政事教化服務，政教則當以先聖哲王寶訓爲依歸；文章重「緣情」，容易使人輕忽德行，以至古來文人無行；詞藻華美，有違「質樸」的文化理想；文字實用即可，講究辭藻意義不大。這些說法，強烈要求文章服從文化，特別是儒家教義，明白拒斥獨立的文學觀。就現存文獻所見，上述意見最集中表現於李諤的上隋文帝書和王通《中說》。唐初正史作者多爲北人，諸書有時也出現類似的論調，惟遠爲溫和；其中《梁書》、《陳書》對江左文風無異詞，此二書爲姚思廉據其父姚察舊作所撰，姚氏父子出身梁陳，有此心態，固其宜也[19]。北方士人對於南朝文學的負面反應有著深厚的歷史背景。西晉永嘉亂後，熱中玄學與文辭的一等士人大都南渡，留居北方的多爲較守舊的地方性士族，漢代儒教傳統保留仍多，加上北方長處胡族爭戰之中，漢人大家領導鄉黨宗族周旋

17 陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》，5卷1期(1994年3月)，頁26-39；〈思想史中的杜甫〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第69本第1分(1998年3月)，頁1-43；〈墓誌中所見的唐代前期思想〉，《新史學》，第19卷第4期(2008年12月)，頁12-15。

18 唐長孺(1911-1994)生前發表的最後一篇單篇論文是〈論南朝文學的北傳〉，見《武漢大學學報》，1993年第6期，頁59-62。唐先生是中國中古史的大家，對於這個領域的發展有無可估量的貢獻，他在垂暮病體之年探考文學變遷，恐非偶然，可以透露出這項課題的重要性。此文現已收入《唐長孺社會文化史論叢》(武漢大學出版社，2001)。

19 參考牟潤孫，〈唐初南北學人論學之異趣及其影響〉，在其《注史齋叢稿》(臺北：商務印書館，1990)，頁356-381。

於亂世，文武兼備，發展出強烈的務實經世性格，此乃勢之所致，理之當然[20]。不過要強調，表現出強烈反六朝文學態度的多是文壇外人，他們對文學的發展似無明顯影響，也不能代表文人心靈的遷轉。從南北朝末期到初唐，北方——以及全國——的基本文化趨勢是文風高張，詩文寫作的主流仍然沿著六朝的既成道路前進[21]。

南朝文學北傳之後，在文人社群內部，第一股重大的挑戰南朝力量來自所謂的「初唐四傑」：王勃(子安，650-684?)、楊炯(650-693?)、盧照鄰(634?- 683?)、駱賓王(635?-684?)[22]。「四傑」或「四才子」是這幾位在世時就有的稱號，可見他們在當時所獲評價之高。四人之中，只有駱賓王是南方人，王、楊、盧應可算是南風北漸後，北地產生的最傑出作家。用傳統的文學概念來說，四傑在創作上的成就是以建安風骨結合六朝綺麗，爲詩文寫作注入宏大質直的質素，而且重視比興寄託，開啓往後文章更新的道路。在文學思想上，他們也有批判的鋒芒。

四傑當中，聲譽最高的是王勃，在文學見解上展現最積極姿態的，顯然也是他。關於王勃的文學業績，楊炯〈王勃集序〉有廣泛的刻畫，很適合作爲討論四傑在文學思想史上的意義的起點。先看這篇序如何描寫子安志業的緣起：

> 嘗以龍朔初載，文場變體，爭構纖微，競為雕刻。糅之金玉龍鳳，亂之朱紫青黃；影帶以徇其功，假對以稱其美。骨氣都盡，剛健不聞。思革其弊，用光志業[23]。

---

20 關於北人對南朝文學的反應，我曾有較詳細的討論，見陳弱水，〈論中唐古文運動的一個社會文化背景〉，《鄭欽仁教授榮退紀念論文集》(臺北：稻鄉出版社，1999)，第三節。不過該文的觀察重點在北方士族。

21 參見葛曉音，〈創作範式的提倡和初盛唐詩的普及——從〈李嶠百詠〉談起〉，收在其著，《詩國高潮與盛唐文化》(北京大學出版社，1998)，頁235-251；〈江左文學傳統在初盛唐的沿革〉，前書，頁252-263。

22 四傑的生卒年爭議很多，對於楊、盧、駱的年代，本文依從張志烈，《初唐四傑年譜》(成都：巴蜀書社，1993)。王勃的生卒年，則依何林天，〈前言——論王勃〉，在何林天校注，《重訂新校王子安集》(太原：山西人民出版社，1990)，頁1-4。惟頁3所提的王勃〈致族祖王承烈書〉應為王承烈(王紹宗)致王勃書。見陳尚君輯校，《全唐文補編》(上海古籍出版社，2005)，卷23，頁265。

23 王勃著，蔣清翊註，《王子安集注》(上海古籍出版社，1995)，卷首，頁69。此文亦

「龍朔初載，文場變體」指的是，高宗龍朔二年(662)上官儀(607?-664)拜相，上官工五言詩，富有「綺錯婉媚」的風格，時人多仿效，號稱「上官體」[24]。上官儀精究詩文技巧，深於聲律對偶，著有《筆札華梁》，爲唐代寫作法式書的開山之作，「影帶」、「假對」都是這類技巧的名稱。無庸贅言，上官體是南朝文風與寫作理念的繼續發展，王勃對此不滿，亟求突破[25]。楊炯的這段文字完全屬於文學史內部的表述，並未引進任何外部的文化要素。

王勃文學事業的起點既如上言，他的貢獻又何在呢？楊炯用了一個很長的陳述來表現其成就之高：

> 其有飛馳倏忽，倜儻紛綸，鼓動包四海之名，變化成一家之體，蹈前賢之未識，探先聖之不言；經籍為心，得王何於逸契，風雲入思，叶張左於神交；故能使六合殊材，並推心於意匠，八方好事，咸受氣於文樞，出軌躅而驤首，馳光芒而動俗：非君之博物，孰能致於此乎[26]？

大意是，王勃能跳脫近代謹守文律的綺碎格局，以其博識銳思，開啓新境界。在這段引文，唯一文學以外的說法是，王勃爲文以「經籍爲心」，但這顯然不是表示王勃寫作的目的在輔助王化或發皇聖教。「得王何於逸契」是說，王勃對經典的了解與王弼、何晏有遙相感應之處。王、何是玄學開山之祖，如此，「經籍爲心」無非意味，王勃之文具有深沈廣大的意旨，但並未指涉任何強烈的思想性格。「經籍」只是子安「博物」之一環。

爲了安置王勃的歷史地位，楊炯在〈王勃集序〉的開端曾對文章的古今演

(續)

見徐明霞點校，《楊炯集・盧照鄰集》(北京：中華書局，1980)，頁34-38。

24 《舊唐書》(北京中華書局點校本)，卷80，頁2743。

25 《筆札華梁》已佚，精校的輯本可見張伯偉，《全唐五代詩格彙考》(南京：江蘇古籍出版社，2002)，頁54-67。「影帶」、「假對」皆不見於該書今存遺文。「影帶」當即崔融(653-706)《唐朝新定詩格》所說的「映帶」，解說見遍照金剛(空海)撰，盧盛江校考，《文鏡秘府論彙校彙考——〔附〕文筆眼心抄》(北京：中華書局，2006)，地卷，頁449-452。「假對」這一術語則存於皎然(720-798?)《詩議》，見張伯偉，《全唐五代詩格彙考》，頁211。解說可參考《文鏡秘府論彙校彙考——〔附〕文筆眼心抄》，東卷，頁806-808。

26 《王子安集注》，卷首，頁63。

變有所回顧和評估。在其中，他以經典爲文章之始，批評南北朝末期的文風，對於漢魏詩賦也有微詞。值得注意的是，他大體上相信文學的獨立性。序中有言：「仲尼既沒，游、夏光洙泗之風；屈平自沈，唐、宋宏汨羅之跡。文儒於焉異術，詞賦所以殊源。」[27] 楊炯雖然尊崇經典，但並未要求反轉文儒分流的歷史發展，他期望的是文章能重新連接上它的古代根源，以增益其內涵。楊炯跟王勃同年，是他的知己兼盟友，傷悼於天才之早逝，而精心構製〈王勃集序〉。此文應能反映初唐文壇同志對王勃文學事業的一般認識。

然而，在王勃自己的文字中，卻對文學與文化的關係有激烈的表達。〈平臺秘略論・藝文三〉有言：「文章經國之大業，不朽之能事，而君子所役心勞神，宜於大者遠者，非緣情體物，雕蟲小技而已。」這裡雖然沒有解釋大者、遠者是什麼，明顯對文章之事評價頗低。〈藝文三〉的結束語是：「至若身處魏闕之下，心存江湖之上，詩以見志，文宣王有焉。」[28] 文宣王指南朝齊的竟陵王蕭子良(460-494)。《南齊書》子良本傳說他「所著內外文筆數十卷，雖無文采，多是勸戒」[29]，依此，王勃是說，道德勸誡乃文章之重要目的，有過於緣情體物。類似的觀點在〈上吏部裴侍郎啓〉有更決絕的表述：

> 夫文章之道，自古稱難。聖人以開物成務，君子以立言見志。遺雅背訓，孟子不為；勸百諷一，揚雄所恥。苟非可以甄明大義，矯正末流，俗化資以興衰，國家由其輕重，古人未嘗留心也。自微言既絕，斯文不振，屈宋導澆源於前，枚馬張淫風於後。談人主者，以宮室苑囿為雄；敘名流者，以沈酗驕奢為達。……周公孔氏之教，存之而不行於代。天下之文，靡不壞矣[30]。

這段文字有兩點主要意思。首先，文章須有助於儒教的實現，否則即缺乏價值。再者，王勃甚至直接否定獨立的文學傳統。「屈宋導澆源於前，枚馬張淫風於

27 《王子安集注》，卷首，頁61。
28 同上，卷11，頁302-303。
29 《南齊書》(北京中華書局點校本)，卷40，頁701。
30 《王子安集注》，卷4，頁129-130。

後」是最嚴重的話，楚辭漢賦乃文章有其獨特性格的最早表徵，如果連辭賦元勳都遭斥責，意味獨立的文學已無立足之地。上引文字中的「自微言既絕，斯文不振」也很值得注意。在南朝以降的文學論述中，「斯文」多直接指稱文章，如裴子野〈雕蟲論〉：「宋初迄于元嘉，多爲經史，大明之代，實好斯文」[31]，鍾嶸〈詩品序〉：「曹公父子，篤好斯文」，劉孝綽(481-539)〈昭明太子集序〉：「麗而不淫，約而不儉，獨擅眾美，斯文在斯」，莫不如此[32]。楊炯〈王勃集序〉：「逮秦氏燔書，斯文天喪，漢皇改運，此道不還」[33]，盧照鄰〈駙馬都尉喬君集序〉：「禮樂之道，已顛墜於斯文」，其中的「斯文」也都是指文章辭賦[34]。王勃〈上吏部裴侍郎啓〉所說的「斯文」不僅不再是文章，而且排除了文章，僅指更大的周孔之「文」，可謂文人心靈史上一大事變。綜觀王勃遺集，前述二文——尤其是〈上吏部裴侍郎啓〉——顯然無法準確代表他的文學觀，儘管如此，他似乎是南朝文學大興以來，第一位曾對文學的獨立意義表達拒斥之意的文壇翹楚，歷史意義不可小覷。

整體而言，王勃對文學的基本看法應該還是合於南朝以還的文學思想主流，茲舉數例爲證。〈秋日游蓮池序〉有言：「煙霞召我，相望道術之門；文酒起予，放浪沈潛之地」，在這裡，文章和酒一起出現，皆爲興人情思之物[35]。〈越州秋日宴山亭序〉描繪聚會的情景：「一時仙馭，方深擯俗之懷；五際飛文，請動緣情之作」，明白以「緣情」來界定文章的性格[36]。〈山亭思友人序〉論文之語頗多，其中云：「得宮商之正律，受山川之傑氣，雖陸平原、曹子建，足可以車載斗量；謝靈運、潘安仁，足可以膝行肘步」，把作者對聲律和宇宙的體會視爲創發高文的泉源，更是中古前期文學思想的精髓[37]。事實上，王勃自己文章的內容和風格也大多與文學功用主義渺不相涉。

---

31 郁沅、張明高編選，《魏晉南北朝文論選》，頁325。

32 柯慶明、曾永義編，《兩漢魏晉南北朝文學批評資料彙編》(臺北：成文出版社，1978)，頁280。

33 《王子安集注》，卷首，頁61-62。

34 李雲逸，《盧照鄰集校注》(北京：中華書局，1998)，頁301。

35 《王子安集注》，卷6，頁193。

36 同上，卷6，頁199。

37 同上，卷9，頁274。

如果王勃並沒有嚴肅的、一貫的將文章臣屬於正統文化的想法，他爲什麼會講出「自微言既絕，斯文不振」這樣的話呢？可能的原因很多。具體而言，〈平臺秘略論〉、〈上吏部裴侍郎啓〉都是子安的早年作品，前者大約是十八歲時所寫，後者約爲二十二歲。用王勃自己的話來說，這是他「早師周禮，偶愛儒宗」的歲月，二文也許含有年少激動之語[38]。此外，這兩篇文章的寫作因緣也有值得推敲之處[39]。至於更大的背景，王勃的家世是個重要因素。王勃是隋代大儒王通的孫子。王通在儒風不競之際，以孔子自居，招集弟子，講學河汾。王通過世後，成爲家族的精神象徵，許多關於王通的神話很可能就是在王家製造出來的。在著述上，王通的最大志願是續六經，成書多卷，王氏家族多人以繼承祖業自任，儼然要以一家之力打造一個新的經典系統，子安亦參與其中。王勃著有《續古尙書》，爲王通《元經》(即續《春秋》)作傳，爲《續詩》、《續書》等作序，他自己還另有經學著述如《周易發揮》、《次論語》。簡言之，王勃不但生長於儒學世家，而且是個具有特殊使命感的家族[40]。這個環境顯然對他發生了深刻的影響，尤以早年爲甚。不過要指出，王勃之祖王通雖然行徑特異，史上罕覯，他還是北方士人文化的產物，就這一點而言，王勃對於文學與文化關係的激烈表示，意味著北方的反南朝文學力量，終於在南朝文學北傳150年後進入了文人文化的核心。這個情況其實顯現了中古文人文化一個根本性的結構問題。在中古前期，文學固是在獨立文學觀的假定或支持之下，席捲華夏，但文人也是士人，自幼接受經史教育，深受薰染。士人和文人的身分之間是存在裂縫的，當受到外力衝擊，裂縫就有可能擴大，乃至爆破。

王勃文學思想的特色以及歷史涵義已如上述，其他三傑又如何呢？他們三

38 《王子安集注》，卷8，〈秋晚入洛於畢公宅別道王宴序〉，頁255。

39 〈平臺秘略論〉是王勃在沛王李賢府任侍讀時為沛王所作，本來就是鑒誡性質的作品。見張志烈，《初唐四傑年譜》，頁103-106。至於〈上吏部裴侍郎啟〉，裴氏為裴行儉(619-682)，王勃寫信給他劇論文學，或許也有特殊的原因。參見同書，頁146-150。

40 有關王通續六經的資料，見尹協理、魏明，《王通論》(北京：中國社會科學出版社，1984)，頁74-78。王勃的著作簡目，可見魏汝霖，〈王子安年譜〉，收在蔣清翊註，《王子安集注》，頁675。關於王勃的經學素養以及他對家族傳統的關心，可見楊炯，〈王勃集序〉，《王子安集注》，卷首，頁64-66，73-73；王勃，〈倬彼我系〉、〈送劼赴太學序〉、〈續書序〉，分見《王子安集注》，卷3，頁65-67；卷8，頁252；卷9，頁277-279。

人都對南朝文風有所批評，並在不同程度上肯定儒家教義和文章的關聯，但對文章的獨立傳統顯然都不抱懷疑。這跟他們的創作理念是相吻合的。如果把〈王勃集序〉當作楊炯文學評論的代表作，三人之中，他最強調經典對於文學的指導作用。宋之問(656?-712?)祭楊炯文中稱他「屬辭比事，宗經匠史」，這個說法是否貼切，不敢斷言，但或可用以表達他的文學觀的一個側面[41]。至於盧照鄰和駱賓王，似乎更以文學的獨立性爲當然，他們冀望當前的詩文寫作能有突破，但並不大力否定傳統，特別是漢魏的部分。譬如說，盧照鄰抨擊南朝文風，要點在尋求創新——「自我作古，粤在茲乎」，而非要搬出另一套規矩，如儒家經典。他似乎特別重視作家的創造性與作品的多元性[42]。在駱賓王的遺文，文學見解主要表現於〈和閨情詩啓〉。就此啓所見，他對文章傳統的肯定下及西晉，態度似乎是四傑中最溫和的[43]。他的文學觀中，緣情感興的因素也很強烈[44]。

關於初唐文人的文學觀，還有一點需要補充。駱賓王〈和閨情詩啓〉有言：「弘茲雅奏，抑彼淫哇，澄五際之源，救四始之弊，固可以用之邦國，厚此人倫。」這是說，雅正的詩能導致政事風俗的改善。賓王的這個說法跟獨立的文學觀並沒有抵觸，無論重視與否，文學的政教功能是一般文人都肯定的，他們只是不把文章的獨特性質寄託於此。武周至玄宗朝初期文壇領袖張說(667-731)有一句話可以作爲這種態度的佐證：「吟詠情性，紀述事業，潤色王道，發揮聖門，天下之人謂之文伯。」[45] 總而言之，就文章寫作而言，四傑是在南朝美文的基礎上有所改易，創發出新風格；在文學見解上，他們則批判

41 宋之問，〈祭楊盈川文〉，《全唐文》(臺北：大通書局景印，1979)，卷241。我對楊炯〈王勃集序〉的討論見前文，這項解讀有異於葛曉音教授。見其〈江左文學傳統在初盛唐的沿革〉，頁253。

42 李雲逸，《盧照鄰集校注》，頁430〈樂府雜詩序〉。盧照鄰顯然重視作家的創造性，其〈南陽公集序〉有言：「聖人方士之行，亦各異時而並宜；謳歌玉帛之書，何必同條而共貫」，有在原則上肯定文學的多元性的意味。見同書，頁311。

43 《文苑英華》(北京中華書局影印宋明本合刊，1966)，卷656。在〔清〕陳熙晉，《駱臨海集箋注》(中華書局香港分局，1972)，此文題作〈和道士閨情詩啟〉，見卷7，頁220-224。

44 王運熙、楊明，《隋唐五代文學批評史》，頁100-102。

45 《文苑英華》，卷893，〈齊黃門侍郎盧思道碑〉。

南朝，尤其是梁陳以下，肯定漢魏，王勃和楊炯還強調儒家教義和文學的關係。可以說，在這些文壇代表人物的心中，文學的獨立性依然強韌，但文學與文化關係的議題已悄然來臨。

四傑的崛起是唐代文學發展的一大轉折，從他們的時代——也就是7世紀晚期——開始，除了文風有逐漸擺脫江左舊軌的跡象，文人的文學思考也出現明顯變化，標舉漢魏、貶抑南朝成爲一大潮流。從唐代後人的觀點看來，這個轉變的代表人物非陳子昂(661-702)莫屬，他在開闢新局的路子上，比四傑走得更遠。以下要略爲討論陳子昂及其支持者盧藏用(?-713?)的文學觀，以結束本文對安史亂前文學與文化關係問題的說明。

陳子昂對於文學的看法明確表達於〈與東方左史虬修竹篇序〉，這些看法也跟他的創作實踐有密切關係。該文云：

> 文章道弊五百年矣。漢魏風骨，晉宋莫傳，然而文獻有可徵者。僕嘗暇時觀齊梁間詩，彩麗競繁，而興寄都絕，每以永嘆。思古人常恐逶迤頹靡，風雅不作，以耿耿也。

這段話提出兩點看法。第一，文章當以漢魏風骨爲效法對象，這基本上是個美學表現的概念。所謂「漢魏」，具體而言，指的就是同篇文章所說的「建安作者」、「正始之音」，代表作家爲建安七子、阮籍、嵇康等。三國魏齊王芳正始年距離陳子昂的時代至多450年，引文說「文章道弊五百年」，除了取其成數，說不定也有跟「五百年必有王者興」(《孟子・公孫丑下》)引發聯想的意思，自許極高。第二，南朝文學之所以不足取，是因爲「興寄都絕」。「興寄」大概可以了解爲能起人感思的寄託，涉及文章的內涵。

上述兩個要點中，最具文學思想史上的影響力，也跟本文主題密切相關的，是「興寄」。這個概念雖是由「興」、「比興」轉化而來，但是一個全新的提法，前無所承，是陳子昂文學思想比初唐四傑更具突破性的地方。「興寄」要求文章有寄託，要跟外於文章、外於作者的重要事物產生連接，就觸及了文學和文化的關係。「興寄」何所指，有無特定的方向，陳子昂沒有說明。安史亂後的作家把子昂當作唐代文章復振(特別是詩)的開創者，最主要的原因並不

在他提倡「興寄」，而是他的作品展現了這個理想。杜甫(712-770)〈陳拾遺故宅〉詩云：「千古立忠義，感遇有遺編」，好像說子昂名篇〈感遇三十八首〉的基本精神是「忠義」，如此，儒家價值就是陳子昂文章之所本了。

從儒家的角度解釋陳子昂的「興寄」並不始於杜甫。子昂的長年好友，也是對他推崇最力的盧藏用已經開啓了這個觀點。藏用〈右拾遺陳子昂文集序〉云：

> 道喪五百歲而得陳君。……崛起江、漢，虎視函夏，卓立千古，橫制頹波，天下翕然，文質一變。……故其諫諍之辭，則為政之先也；昭夷之碣，則議論之當也；國殤之文，則大雅之怨也；徐君之議，則刑禮之中也。至於感激頓挫，微顯闡幽，庶幾見變化之朕，以接乎天人之際者，則感遇之篇存焉[46]。

這個說法跟杜甫有些不同。盧藏用列舉陳子昂的文章，指出它們的義旨都有預於國政風教，至於〈感遇〉，除了書寫對世事的感懷慨傷，還「接乎天人之際」，碰觸到宇宙人生的根本奧秘，這就不是儒教所能範圍的了。陳子昂的〈感遇〉和其他著名詩篇視野遼闊，思緒多端，歷史感尤深，當以盧藏用所說爲精確。不過，藏用把陳子昂的作品看成風雅之再現，仍是個頗具儒家色彩的詮釋。

「興寄」的問題還有一個方面。盧藏用序中說「道喪五百歲而得陳君」，不知是否直接取自子昂的〈修竹篇序〉。盧序以孔子爲文統之首，批評楚辭而肯定兩漢文章、魏晉才人，此後文風頹敗，終至由陳子昂來肩負已喪失的道，這是從文學傳統的內部脈絡來爲子昂定位。但值得注意的是，藏用對子昂的讚頌很著重文章和經世價值的關聯。除了上段引文的表述，他在〈陳子昂別傳〉對子昂之文有這樣的概括：「其立言措意，在王霸大略而已，時人不之知。」[47]這似乎意味，子昂的文學成就立足於文章的主題和內容。這樣，文學評價的根本標準就落在外部，文化可以在某種程度上指導文學了。

---

46 此文見《全唐文》，卷238；周祖譔編選，《隋唐五代文論選》(北京：人民文學出版社，1999)，頁72-73。

47 《全唐文》，卷238。

以上合併討論陳子昂和盧藏用，焦點在於陳子昂的「興寄」文學。子昂提出興寄的理想，雖然無所闡發，他的作品卻以有「興寄」而成爲唐代文學發展的里程碑；韓愈詩：「國朝盛文章，子昂始高蹈」（〈薦士〉），所言即此[48]。盧藏用則主要從儒教和經世的觀點來說明子昂詩文中的寄託，而且有以主題評價文章的傾向。盧、陳兩人爲知己好友，不知這只是盧藏用個人的詮釋，抑或也反映了陳子昂的想法？

還有一點值得一提。陳子昂是蜀人，來自現在的四川射洪。這樣一位出身自文化邊區的人，能夠「崛起江、漢，虎視函夏」，在頭角崢嶸的文學界提出「興寄」的理念，從而引發反響，塑造新風氣，顯示在7、8世紀之交，文學與文化理想是否應有緊密的關係並非北方文人獨有的問題。這個關心也存在於其他背景的文人當中。

以上利用少數例子來揭示從南朝到8世紀初文人社群中文學與文化關係的問題。我們可以看到，在中古知識界，由於儒家正統的大力量，這一直是個具有緊張性的問題，即使在文人文化最強盛的南朝，也未能免於此。但另一方面，從南朝到唐初，獨立的文學觀活躍風行，這個問題沒有對文學的發展造成明顯的影響。但在7世紀後半，文章應否爲文化——特別是儒家的政教理想——服務的議題，開始進入文壇核心。一切跡象顯示，從此之後，這個問題越來越浮顯於文人們的意識。不過也要強調，直到8世紀初，獨立文學觀和獨立文統的概念依然堅韌，除了青年時期的王勃，前文所探討的初唐四傑、陳子昂、盧藏用都不曾對此表示懷疑。《河岳英靈集》是編成於玄宗天寶末年（或為天寶十二載，753）的著名唐人詩選，在編者殷璠的「論」中，可以看到一個以音律觀念爲核心的獨立文章觀，文學與文化關係的問題渺不可尋：

> 昔伶倫造律，蓋為文章之本也。是以氣因律而生，節假律而明，才得律而造清焉。寧預於詞場，不可不知音律焉。孔聖刪《詩》，非代議所及。自漢魏至於晉宋，高唱者十有餘人，然觀其樂府，猶有小失。齊梁陳隋，下品實繁，專事拘忌，彌損厥道。……璠今所集，頗異諸

48 《韓昌黎全集》（臺北：新文豐出版公司景印，1977），卷2。

> 家，既閑新聲，復曉古體，文質半取，風騷兩挾。言氣骨則建安為傳，論宮商則太康不逮。將來秀士，無致深憾[49]。

8世紀後半的文壇變異

安史亂後，中國思想出現了變動的潮流。這個變動有兩個特點值得在此先提出。首先，它在很大程度上發生於文人當中。就如前文所指出，南朝以後，文人已經成爲士人階層的核心，地位之高，影響力之大，沒有其他群體可比。安史亂後的文人新思潮因此逐漸牽動了中國思想的基本走向。其次，文人心態的變化最清楚表現於文學思想。這並不是說，安史亂後文人心靈的變動基本上是文學思考的改易。這個變動呈現在許多方面，性質上顯然遠超過文章寫作，但由於文學是文人長期以來關心的議題，變動最迅速尖銳地表現於文學思想，從另一個角度，我們或許可以說，文人們多少是以文學論述爲管道來表達他們的關心和想法。還有一個問題：安史亂後文人新思潮的規模有多大？這不容易回答。思潮興起初期，也許只發生在一小部分人之間。不過，新觀念的提倡者中不乏文壇領袖，影響擴散迅速。此外，新文學觀的議論內容較多涉及「文」(散文)——而非「詩」，無須說，這就是中唐古文運動的直接來源。

關於8世紀後半文壇變異的理解，獨孤及(至之，725-777)的〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉是個不錯的起點。該文曰：

> 至則天太后時，陳子昂以雅易鄭，學者浸而嚮方。天寶中，公(李華)與蘭陵蕭茂挺(穎士)、長樂賈幼幾(至)勃焉復起，振中古之風，以宏文德。……識者謂之文章中興[50]。

獨孤及是八世紀晚期的文章大家，公認的古文運動先驅，這段文字中包含著幾個重要的問題。第一，獨孤及把李華、蕭穎士、賈至等人領導的「文章中興」

---

49 傅璇琮編撰，《唐人選唐詩新編》(西安：陝西人民教育出版社，1996)，頁108。

50 《毘陵集》(四部叢刊初編本)，卷13；《全唐文》，卷388。

跟陳子昂連接起來，認為是繼子昂之風而起。不過，在文學與文化關係的課題上，兩者之間可能存在不小的差距，就歷史的觀點而言，代表著思想上的突變。這是本節所要特別推究的。第二，獨孤及說「文章中興」發端於天寶年間，在安史亂前。安史之亂起於天寶十四載(755)，當時至之已三十歲，此處所言乃其親見之事，自然可信。第三，獨孤及以為，「文章中興」的特點是「振中古之風，以宏文德」。在我們所指稱的中古時代，「中古」主要指以周公、孔子為代表的周朝，有時也兼及漢代。前引文句出自四部叢刊本《毘陵集》(《全唐文》亦同)，但在宋初所編的《文苑英華》、《唐文粹》，這兩句話都作「用三代文章，律度當世」。這顯然是一篇文章的不同稿本，由此觀之，「中古」是「三代」的意思[51]。如此，「文章中興」的指導原理就是把文章的典型放在楚辭漢賦以前的經典，這種看法似乎跟青年王勃以外的初唐四傑、陳子昂、盧藏用等人頗相逕庭。此外，「文德」一詞也值得推敲：這是純指文章的質素呢？或也意味文章的規範作用？

現在先簡單處理第二個問題。獨孤及說「文章中興」起於「天寶中」。天寶時期共14年，從西元742年至755年，「天寶中」當指740年代末期左右，當時李、蕭、賈諸人都三十餘歲，這場潮流開啓於安史亂前，興盛於亂後，殆無疑問[52]。「文章中興」始於安史亂前，表示「文章中興」並不只是文人對於8世紀中葉大動亂的反應，還另有原因。我曾對這個問題加以研究，認為北方士族文化是古文潮流的一個結構性背景。跟其他文學集團或現象相比，這場運動參與者之中，北方士族出身的特別多。唐代以後，由於時勢所趨，如文風興盛，科舉重要性提高，北方士族中人鑽研詩文者大幅增加，但他們又深受北方重政教而以文章為枝葉的傳統價值的感染，終至儒教文學觀在文人社群中影響愈趨強

---

51 《文苑英華》，卷702；《唐文粹》(四部叢刊初編本)，卷92。在《全唐文》，此文收於卷388。這兩份稿本還有其他的差異。按，《毘陵集》宋元刻本久不見於天壤，今本係來自明代吳寬(1435-1504)由內府所出之抄本。這個別集與宋代總集中獨孤及文的來源可能有差別，其中也摻有他人作品。參見萬曼，《唐集敘錄》(北京：中華書局，1980)，頁145；羅聯添，〈毘陵集及其偽文〉，《書目季刊》，第7卷第4期(1984年3月)，頁3-8。

52 8世紀晚期的梁肅也指出「文章中興」始於天寶年間。梁肅年代較後，而與獨孤及關係密切，這也許是來自獨孤的說法，但可能有其他的根據。見《全唐文》，卷518，〈常州刺史獨孤及集後序〉、〈補闕李君前集序〉。

大。至於何以這種文學觀在天寶年間有所突破，形成「文章中興」，而非其他時刻，則還需要更進一步的考察[53]。

接下來，要專力探索「文章中興」中文學觀的思想史意義。獨孤及以李華、蕭穎士、賈至三人為早期文章中興的代表人物，是很恰當的選擇，本文就先討論這三個案例。首先是最早鼓動風潮的蕭穎士(茂挺，717-760)。穎士性格強硬疏闊，具領袖氣質，年紀輕輕就廣招弟子，儼然一代宗師。他進士及第，以文章知名，弟子也多是文人，但值得注意的是，他顯然是以孔門為號召。天寶十二載(753)蕭穎士從長安前往洛陽就新職，12位門生賦詩聚宴送行，由劉太真(725-792)寫序，起首即曰：「先師微言既絕千有餘載，至夫子而洵美無度」，把他當作孔子的繼承者[54]。據說穎士第一次見到劉太真，就以為「孔門高第，不在茲乎？」[55]他後來還把自己與太真的關係比作孔子和顏淵[56]。蕭穎士在青壯之年好為人師，廣招友生，以儒道自任，很像隋代的王通，有一點大不同的是，穎士是文人，這就變成王通跑進了文壇，乃中古史上前所未見，標誌著變局的來臨。不過，此事雖然空前並非絕後，半個世紀後的韓愈，行徑就頗類於蕭穎士。

蕭穎士在天寶年間創構當代之孔門，並非徒託空言，他確實勵行其志。李華(遐叔，715-774?)自少年時代就在太學跟蕭穎士結為同志好友，據他說，穎士的志向是「以中古易當世」，就是用三代的理想來改造現實。李華聲稱，穎士的最大志業在史學，他不喜紀傳體，主張用編年，因為後者利於行褒貶。據說穎士曾依照《春秋》義例，撰寫從漢初到隋的編年史，這個作法跟王通著《元經》續《春秋》是一致的，背後的想法應該也相同：以具體的人間行事來揭示王道[57]。

---

53 參考陳弱水，〈論中唐古文運動的一個社會文化背景〉。最近有研究主張，安史亂前蕭李等人與史學家密切之思想交流是文章中興興起的要因，此說值得考慮。見盧意寧，〈盛唐集賢院的成立與意義——兼論玄宗朝學術文化風氣的轉變〉(國立臺灣大學歷史系碩士論文，2009年1月)，第四章第二節。

54 《全唐文》，卷395，〈送蕭穎士赴東府序〉。

55 裴度，〈劉府君神道碑銘并序〉，《全唐文》，卷538。

56 蕭穎士，〈送劉太真詩序〉，《蕭茂挺文集》(欽定四庫全書本)，頁29a。此文或題為〈江有歸舟三章并序〉。

57 關於穎士的史學思想，參見李華，〈三賢論〉，《全唐文》，卷317；陳登武，〈唐代

蕭穎士對文學有什麼看法呢？他的著述大多散佚，現存作品中，這方面的文字甚為零星。關於蕭穎士文學觀最有系統的說明實見於李華的〈揚州功曹蕭穎士文集序〉，該文曰：

> 君以為六經之後，有屈原、宋玉，文甚雄壯，而不能經。厥後有賈誼，文詞最正，近於理體。枚乘、司馬相如亦瓌麗才士，然而不近風雅。揚雄用意頗深，班彪識理，張衡宏曠，曹植豐贍，王粲超逸，嵇康標舉，此外皆金相玉質，所尚或殊，不能備舉。左思詩賦有雅頌遺風，干寶著論近王化根源，此後敻絕無聞焉。近日陳拾遺子昂文體最正[58]。

這段文字含有兩個要點。一是穎士批評楚辭而肯定漢晉文章，觀點接近陳子昂的〈修竹篇序〉，顯然還懷有獨立的文學傳統的觀念，而且評論的標準相當多元。另一方面，他強調古代經書的典範性質與文章的政教功能，如說屈原、宋玉文「不能經」，枚乘、司馬相如「不近風雅」，賈誼之文「近於理體」，對左思、干寶的讚賞也是依此標準。李華這段表述中的論點大都能在蕭穎士的現存文字中獲得印證，顯然是相當允當的介紹。舉例而言，穎士在〈贈韋司業書〉中說：「僕平生屬文，格不近俗，凡所擬議，必希古人，魏晉以來，未嘗留意」，這意味他多少還是肯定魏晉以上的傳統。〈送劉太真詩序〉云：「文也者，非云尚形似，牽比類，以局夫儷偶，放於奇靡；其於言也，必淺而乖矣。所務乎激揚雅訓，彰宣事實而已」，則展現尊崇經典、重視實用的一面[59]。

在安史之亂前後的知識界，蕭穎士同時具有兩個身分，一是宣揚孔教的「蕭夫子」，一是倡導新文學的文人領袖[60]。這兩個身分不是平行的，前者高

(續)

古文運動的史學思想——以先驅古文家為中心〉，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（臺南：國立成功大學，1999），頁778-787；潘呂棋昌，《蕭穎士研究》（臺北：文史哲出版社，1983），頁107-115。潘呂之書是迄今對於蕭穎士最有體系的研究，本文多有參考。

58 《全唐文》，卷315。

59 分見《蕭茂挺文集》，頁45a，29b。

60 關於穎士有「蕭夫子」之號，見《舊唐書》，卷190下，頁5049；《新唐書》（北京中華書局點校本），卷202，頁5768。他的弟子閻士和撰有〈蕭夫子集論〉一文，見《新唐書》，卷202，頁5771。「蕭夫子」之名遠播海外，甚至有「東夷」某國向朝廷請求

於後者，儘管還不到支配的地步，結果是，穎士思想中獨立文學觀的要素看來有些單薄。另外要指出，蕭穎士的事迹也透露，在8世紀中葉，「文章中興」的勢力還是有限。他雖然有導師的地位，弟子之中積極參與尙古潮流者似乎不多，其中較知名的劉太真、戴叔倫(732-789)都不以此見稱。那麼，這裡也許可以探考「文章中興」何時開始有廣泛的勢力。前引獨孤及〈趙郡李公中集序〉爲這個問題提供了一條線索。該文有言：「於時文士馳騖，飈扇波委，二十年間，學者稍厭〈折楊〉、〈皇荂〉而窺〈咸池〉之音者什五六」。〈折楊〉、〈皇荂〉見於《莊子・天地》，爲通俗歌曲之名，〈咸池〉則是古代聖王所所用的音樂。獨孤及指出文風改變的現象，但「於時」的時間點並不清楚，如果是指「天寶中」蕭穎士等崛起之際，20年後就是西元765年左右，如果指李華文章大出，則有可能更晚。依獨孤及所言粗略估計，尙古文學觀的流行在765至770年之間，時距安史亂起約10至15年。蕭穎士享年不永，肅宗乾元三年(760)即去世，未及得見世運之變[61]。

至於賈至(718-772)，就現有資料所見，他的文學思想比蕭穎士還來得嚴峻。賈至兼擅詩文，但堅決獻身儒教。他在〈工部李侍郎李公集序〉對自己的文學理念有相當完整的表達：

> 唐虞賡歌，殷周雅頌，美文之盛也。厥後四夷交侵，諸侯征伐，文王之道將墜地。於是仲尼刪詩述易作春秋，而敘帝王之書，三代文章，炳然可觀。洎騷人怨靡，揚、馬詭麗，班、張、崔、蔡，曹、王、潘、陸，揚波扇飈，大變風雅，宋、齊、梁、隋，盪而不返。昔延陵聽樂，知諸侯之興亡，覽數代述作，固足驗夫理亂之源也[62]。

在這段表述裡，賈至把文章的標準完全放在經典，《尙書》、《詩經》是美文

(續)

招聘穎士，前往教導該國士庶。學者多以此國為日本。池田溫仔細分析相關記載的文獻性質，認為應該是新羅。見池田溫，〈蕭穎士招聘は新羅か日本か〉，在其著，《東アジアの文化交流史》(東京：吉川弘文館，2002)，頁127-144，尤其是135-138。

61 「二十年間」有可能是以獨孤及寫序的時間點所作的估計。可惜此序寫作的時間也不明，只知約在760年代晚期至774年，李華晚年罹病之際。

62 《全唐文》，卷368。

的極致，三代以下文章的價值幾乎全被否定，就傳世文獻所見，自漢晉文學大盛以來，好像從來沒有詞章之士對文學做過這麼激烈的評論。引文中最後幾句話是指，文章的根本任務在於輔佐王政，反映時代；文學靡弱，則顯示了時代風氣不良，作者不正。獨孤及〈祭賈尚書文〉中稱述賈至：「文章陵夷，鄭聲奪倫，兄於其中，振三代風，復雕爲朴，正始是崇」[63]，也認爲歸反三代是賈至文學觀的基本精神。

上段所說可以在賈至有關科舉的議論中得到呼應。代宗廣德六年(763)，禮部侍郎楊綰(?-777)上疏，認爲現行科舉制度造成只重詩文不讀經史的風氣，無法培養儒者，端正風俗，請求廢除科舉，改行漢代式的察舉，由縣令、刺史以德才舉人，再送中央考經義及對策。代宗皇帝下詔討論。時任尚書左丞的賈至贊成其事，還提出廣設學校的補充意見，他的基本理由是，貢舉諸科皆「小藝」，非「遠者大者」；諸科之中，進士最盛，文學自然也是「小藝」。楊綰的建議離時勢太遠，幾乎不可能實施，賈至竟表贊成，可見他對當時的文風和仕進機制極端不滿[64]。在他看來，治國理世，最須掌握「先王之道」，文章與此已隔一層，何況浮豔之詞？

賈至〈議楊綰條奏貢舉疏〉中有一點非常值得注意。在此奏，他明白把安史之亂跟士人文化搭上關係。他宣稱，安史亂起，之所以舉國震盪，望風披靡，正是由於儒風長期不振，忠臣孝子寡，亂臣賊子生。在安史亂前，賈至無疑已是堅定的儒教信徒，安史之亂更使他對振興儒學的事業產生了急迫感。他的上疏以及其他若干文章爲中唐「文章中興」與安史之亂間的因果關係提供最了堅明的證據[65]。

蕭、賈、李三人之中，似乎李華的創作成就最高，尤其在賦和文(散文)方

63 《毘陵集》，卷20；《全唐文》，卷393。這裡的「正始」應是指〈毛詩大序〉中的「〈周南〉、〈召南〉，正始之道，王化之基」，而非「正始之音」。

64 此事的經緯，可略見吳宗國，《唐代科舉制度研究》(瀋陽：遼寧大學出版社，1992)，頁155-158。

65 此疏見《全唐文》卷368。其他透露賈至對安史之亂之反省與激情反應的文章有：〈收葬陣亡將士及慰問其家口敕〉、〈汝州刺史謝上表〉、〈論王去榮打殺本部縣令表〉(以上見卷367)、〈送蔣十九丈奏事畢正拜殿中歸淮南幕府序〉(卷368)。又，〈議楊綰條奏貢舉疏〉有幾句文字似乎意味，文章之道是漢末以後衰敗的，但並不很清楚。

面，至於他所表達的文學見解，則接近賈至。李華〈贈禮部尚書清河孝公崔沔集序〉有言：「夫子之文章，偃、商傳焉，偃、商歿而孔伋、孟軻作，蓋六經之遺也。屈平、宋玉哀而傷，靡而不返，六經之道遯矣。論及後世，力足者不能知之，知之者力或不足，則文義寖以危矣。」[66] 這段話把「六經之道」當作文章的準繩，完全無視於歷史上發展出來的文學傳統，就文人作家而言，堪稱極端。

前段引文末尾有「力足者不能知之，知之者力或不足」的句子，「力」顯然指文學技巧，好像李華還重視詩文的美學層面，其實他對此點也是有猶豫的。李華撰有〈質文論〉一文，通論「質」、「文」問題，而主要以歷史上的政事爲講說材料。他雖然原則性地宣稱：「先王質文相變，以濟天下」，「質弊則佐之以文，文弊則復之以質」，實則通篇都強調「質」的重要，他只要求最起碼的「文」，稱此爲「質而有制」。這個看法應該也能反映李華的文學觀，〈三賢論〉說：「鄭衛方奏，正聲間發，極和無味，至文無彩」，就和〈質文論〉的論點契合無間[67]。李華是位嚴肅的士人，前述說法顯然不是故作姿態，從作品看來，他有實踐自己文學主張的意圖，無論在內容或風格上，都要走「正聲」的路。不過，獨立文學觀最根本的基礎就是美文的價值，李華輕視此點，可謂對中古文人文化的一個重擊。在有些與文學論述無關的場合，李華還是透露出對於文章的抒情和美學作用的欣賞，但這顯然不是他的文學思維的重點[68]。

以上簡略檢討了「文章中興」三大先驅的文學思想，就文學與文化關係的問題而言，他們跟前此的文人之間存在著重大的斷裂。唐代前期的文章改革家，如前述的初唐四傑、陳子昂、盧藏用，或者標舉漢魏風骨，或者期望文章和儒家教訓有更深的結合，但都沒有對獨立的文學觀有所質疑。蕭、賈、李三人之中，至少賈至與李華採取了截然不同的立場。他們否定了歷史上的文章傳

66 《全唐文》，卷315。

67 〈質文論〉與〈三賢論〉均見《全唐文》卷317。此處的論點參考楊承祖的研究而略有差異，見其〈由〈質文論〉與〈先賢讚〉論李華〉，中國唐代學會編委會，《唐代文化研討會論文集》(臺北：文史哲出版社，1991)，頁1-6。中古思想中「質文」問題的通論，可見閻步克，〈魏晉南北朝時代的質文論〉，《中國史研究》，1999年第3期，頁59-71。

68 參見王運熙、楊明，《隋唐五代文學批評史》，頁446-448。

統，在原則上，文章也失去獨立的地位，成為經典的僕人，或其延伸。就中古獨立文學觀的內涵而論，在他們的思想中，「美文」和「緣情」的概念已被忽視或棄置。他們應當仍重視比興，但和陳子昂不同，他們心目中的比興是有特定方向的，這就是六經之道。賈至〈工部侍郎李公集序〉稱許李適(663-711)的文章，「罔有不含六經之奧義」，即為此意[69]。在進一步析論文章中興的思想特色與歷史意義之前，還要再介紹此派的兩位後勁領袖：獨孤及與梁肅(753-793)。

獨孤及出生於玄宗開元十三年(725)，比前述三人中最年輕的賈至小七歲，比最長的李華小十歲，梁肅則較獨孤及低一輩。跟前述三人相比，獨孤與梁肅有兩個不同的地方。首先，獨孤和梁肅在文壇上的主要身分是尚古派的文章大家，即所謂的「文伯」，這個地位是建立在作品而非理念上。其實，李華已經有此評價，但因他在安史亂後長期隱居楚州(州治在今江蘇淮安)，兼有痼疾，不如獨孤和梁氏活躍[70]。其次，獨孤及與梁肅的文學論說透露出比較濃厚的積極色彩。這是指，他們較少抨擊過去的文學傳統，也大體肯定獨立文學觀中的要素，而多從「文章中興」的立場提出建設性的觀念。

獨孤及有兩段話能夠約略反映其文學見解。他在〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉的開端陳述了自己對文學的原則性看法，其中有言：「志非言不形，言非文不彰，是三者相為用，亦猶涉川者假舟檝而後濟。……文不足言，言不足志，亦猶木蘭為舟，翠羽為檝，翫之於陸而無涉川之用。」[71] 這裡的要點是，文章必須內涵(「言」、「志」)與表現(「文」)兼顧，缺一不可，以文章為藝術的心理甚為明顯。此外，〈唐故左補闕安定皇甫公集序〉展現了進化的文學觀：

---

69 《全唐文》，卷368。李適為武則天至睿宗時期的宮廷文人，擅詩，作品大都散佚。如果他的詩文真是滿含「六經之奧義」，也不必有「文章中興」了。按，李適為賈至的父執輩，兩家世交，此文是賈至受李適之子季卿的請託而寫，誇張事實，以抒己見，亦屬人情之常。

70 梁肅所撰獨孤及行狀稱至之：「天下謂之文伯」，他代獨孤及所作的祭李華文則說：「自五百年，風雅陵夷，假手於兄，鬱為宗師」，都不是虛語。兩文併見《全唐文》卷522。「自五百年，風雅陵夷」的說法接近陳子昂(子昂用「風骨」一詞)，也反映出獨孤及和梁肅對歷史上的文學傳統仍多肯定。

71 《毘陵集》，卷13；《全唐文》，卷388。

> 五言詩之源，生於國風，廣於離騷，著於李、蘇，盛於曹、劉，其所自遠矣。當漢魏之閒，雖以朴散為器，作者猶質有餘而文不足。……歷千餘歲，至沈詹事(佺期)、宋考功(之問)，始財成六律，彰施五色，使言之而中倫，歌之而成聲，緣情綺靡之功，至是乃備。雖去雅寖遠，其麗有過於古者，亦猶路鼗出於土鼓，篆籀生於鳥跡也[72]。

此段文字論詩，所用的評價標準或許不同於實用功能較強的文，但獨孤及對於文學演變中所探索出的藝術規律的欣賞之情，皎然可見。這跟〈李公中集序〉中的想法是一致的。他對詩的「緣情」性格，也無責難之意，沒有說一定要「言志」。獨孤及的文學理想，一言以蔽之，就是文質俱得的「中道」[73]。梁肅是獨孤及的門生，在至之人生的最後三年，一直追隨他，獨孤的文集也為梁肅所編。和獨孤及一樣，梁肅的基本文學觀是文理兼顧，但至少在文字的層面，似乎稍比獨孤重視文章的倫理內容與功能。梁肅的一個創新看法是尊崇兩漢文章，據他自己說，這是受到獨孤的啓發[74]。獨孤及與梁肅的這個觀點為後來的中晚唐古文運動所承襲，成為這個運動的重大標誌。韓愈自稱「非三代兩漢之書不敢觀」，也許多少淵源於此[75]。

「文章中興」領導者之中，無論是顛覆獨立文學傳統的蕭穎士、賈至、李華，還是態度較溫和的獨孤及、梁肅，都注重文學和文化的關聯。接下來要綜合檢視：他們著重文學跟哪些文化要素的關聯？第一是個人德行。「文章中興」

---

72 《毘陵集》，卷13(《全唐文》，卷388)。

73 《毘陵集》，卷13，〈唐故殿中侍御史贈考功郎中蕭府君文章集錄序〉(《全唐文》卷388)。

74 梁肅的主要文學見解可見〈常州刺史獨孤及集後序〉、〈補闕李君前集序〉，皆收於《全唐文》，卷518。在〈祭獨孤常州文〉，梁肅說他受獨孤照顧之恩，「四稔於此」，實算幾乎是三年整。參考神田喜一郎，〈梁肅年譜〉，《東方學會創立二十五周年記念東方學論集》(東京：東方學會，1972)，頁9-10；蔣寅，〈梁肅年譜〉，在其著，《大曆詩人研究》(北京大學出版社新版，2007)，頁530-533；胡大浚、張春雯，〈梁肅年譜稿(上)〉，《甘肅社會科學》，1996年第6期，頁49-50。

75 韓愈語見《韓昌黎全集》，卷16，〈答李翊書〉。韓愈長兄韓會也是復古潮流中人，今存有其〈文衡〉殘文，持論甚激烈，屈原、宋玉、司馬遷、班固一併摒之，固無崇尚兩漢之意。見周祖譔編選，《隋唐五代文論選》，頁161-162；陳尚君輯校，《全唐文補編》，卷51，頁618。

諸子主張，作者跟文章是不可分開的，文人也須以禮義持身，有德之人才能寫出有內涵、有格調的文章。這種態度流露甚普遍，以下是幾個顯豁的例子。李華〈贈禮部尚書清河孝公崔沔集序〉云：「文章本乎作者，而哀樂繫乎時。本乎作者，六經之志也；繫乎時者，樂文、武而哀幽、厲也。……宣於志者曰言，飾而成之曰文。有德之文信，無德之文詐。」[76] 賈至〈議楊綰條奏貢舉疏〉有言：「諡號述行，美極於『文』，文興則忠敬存焉。是故前代以文取士，本文行也。」[77] 梁肅的〈陪獨孤常州觀講論語序〉約撰於代宗大曆十年(775)，紀錄他陪同獨孤及到州學聽講《論語》的感想，其中說，學校的功能是：「鼓之以經書，潤之以仁義。君子得之，以修詞立誠；小人仰之，以遷善遠罪。」[78]「修詞立誠」可說是「文章中興」中的一個核心觀念。顧況(727?-816?)是活躍於8世紀後半的詩人，個性詼諧放蕩，但文學論說有近於古文先驅之處。他曾說：「文顧行，行顧文，文行相顧，謂之君子之文，爲龍爲光」，也屬於同一思潮[79]。「文章中興」強調作者人格與作品的關係，反映的大概是安史亂後士人群中重視德行的思緒，不過揆諸當時的文人風尚，顯然還沒有廣泛的實踐意圖。

在「文章中興」的論述中，與文學關係密切的另一文化要素是國政教化，這個意念主要是指，文章應爲正當政治秩序的重建而服務。「文章中興」的形成至少出於兩個動力。一是在士人群中根深蒂固的儒教文化，這個傳統在北方士族中尤其強大，但並不限於此；另一個動力則是安史之亂所導致的文化省思。這兩股潮流都積極要求士人擔負起振興政教的責任，作爲唐代士人層核心的文人受其掀動，大力強調文章的經世功能，也就是說，多少回到了魏晉以前的文學觀。關於這一點，前文已有所呈現。譬如，蕭穎士稱讚賈誼之文，「近於理體」，「理體」即「治體」，唐人避高宗李治之諱，「治」字常代之以「理」；賈至更是強烈主張文章應爲王政之輔佐。在「文章中興」的後期要角中，與梁肅爲同時領袖的崔元翰(729-795)對此觀念頗有鋪陳。今引其文，以概其餘：

---

76 《全唐文》，卷315。

77 同上，卷368。

78 同上，卷518。

79 同上，卷529，〈文論〉。

> 治平之主，必以文德致時雍；其承輔之臣，亦以文事助王政。……皋陶、伯益、伊、傅、周、召之倫，則誥命、謨訓、歌頌傳焉。其後衛武、召穆、吉甫、仍叔咸作之詩，並列於雅。孔聖無大位，由修春秋，述詩、易，反諸正而寄之治。而素臣丘明、游、夏之徒，又述而贊之。……然患後世之文，放蕩於浮虛，舛馳於怪迂，其道遂隱。謂宜得明哲之師長(按，指獨孤及)，表正其根源，然後教化淳矣[80]。

不過，「文章中興」中最深刻的意念還是文章要植基於經典，要表達經典的義旨，乃至體現其風格，簡言之，須與文化的正統核心緊密結合。這個意念隨處流露於「文章中興」諸子的言詞，本節引文顯示已多，現在再舉一個濃烈的表述。獨孤及〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉中這樣描述李華的文學業績：

> 公之作本乎王道，大抵以五經為泉源，抒情性以託諷，然後有歌詠；美教化，獻箴諫，然後有賦頌；懸權衡以辯天下公是非，然後有論議；至若記敘編錄、銘鼎刻石之作，必採其行事以正褒貶，非夫子之旨不書。故風雅之指歸，刑政之本根，忠孝之大倫，皆見於詞[81]。

獨孤及宣稱，李華的作品包含多種文體，各有其書寫方式，但萬變不離其宗，經典是其根本。為獨孤及文集寫前序的是官至虔州刺史的李舟(740?-787?，虔州在今江西東南)。李舟和其父親李岑(天寶四載〔745〕進士)顯然都是「文章中興」的支持者，序中記李岑之言曰：「吾友蘭陵蕭茂挺(穎士)、趙郡李遐叔(華)、長樂賈幼幾(至)，洎所知河南獨孤至之(及)，皆憲章六藝，能探古人述作之旨」，更是以取法六經(「六藝」)來刻畫文章復古運動的全體精神[82]。

然而值得注意的是，上述觀點似乎在獨孤及、梁肅身上出現了微妙的變

80 《唐文粹》，卷86，〈與常州獨孤使君書〉(《全唐文》卷523)。崔元翰的年齡接近獨孤及，但五十三歲才中進士，就文學世代而言，和梁肅算是同輩。

81 《毘陵集》，卷13；《全唐文》，卷388。

82 《全唐文》，卷443，〈獨孤常州集序〉。

化，他們開始有文章本於「道」或「道德」的說法。「道」是個抽象概念，代表根本的原理或道理，經典固然是「道」依託的處所，「道」則潛藏著大於、高於經典的涵義。我們先看獨孤及的情況。前面已經提過，他的〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉有兩個版本傳世。該文在接近尾端處，分類介紹李華若干文章的特點，《毘陵集》和《全唐文》本接下來的文字是：「其餘雖波瀾萬變，而未始不根於典謨」，《文苑英華》、《唐文粹》則作：「其餘雖比興萬變，而未始不根於道德」。這兩個寫法雖然大意相近，後者顯然更具普遍根本的意味，我懷疑是較晚的版本。此外，獨孤及在爲蕭立(726-?)文集所寫的序中有言：「君子修其詞，立其誠，生以比興宏道，歿以述作垂裕，此之謂不朽」[83]，「以比興宏道」的意思幾乎完全同於「雖比興萬變，而未始不根於道德」。從以上兩則引文看來，文章應本於「道」、宏揚「道」似乎是獨孤及特意提出的看法。梁肅曾紀錄下獨孤的一段話，可強化上述的推想：「文章可以假道，道德可以長保，華而不實，君子所醜。」[84]「假」在此大約是「權充」、「代理」之意，也就是說，文章能夠成爲道的化身。

至於梁肅，文章以道爲本的想法就更強烈了。他的〈補闕李君前集序〉起首即曰：「文之作，上所以發揚道德，正性命之紀；次所以財成典禮，厚人倫之義；又其次所以昭顯義類，立天下之中」，宣稱文章撰作的最高目的在「發揚道德」。同文稍後又有言：「文本於道，失道則博之以氣，氣不足則飾之以辭」，透露了梁肅文學觀的根本意念，這裡雖然無法細論其內容，「文本於道」的原則則是很清楚的[85]。梁肅「文本於道」之說無疑曾受獨孤及啓發，他對獨孤作品的總體評價也是從這個角度做出的：「其中雖波騰雷動，起伏萬變，而殊流會歸，同志於道。」要特別指出，梁肅所說應該不是(至少不只是)恭維的門面話，因爲他聲稱以道爲本是獨孤及文學的特色，「文章中興」的先輩們並沒有得到這樣的評價。梁肅的講法是，隨著玄宗朝政局的隳敗，文風也下滑，爾後，「天寶中作者數人，頗節之以禮。洎公爲之，於是操道德爲根本，總禮樂爲冠

---

83 《毘陵集》，卷13，〈唐故殿中侍御史贈考功郎中蕭府君文章集錄序〉(《全唐文》卷388)。

84 《全唐文》，卷522，〈祭獨孤常州文〉。

85 同上，卷518。

帶；以易之精義，詩之雅興，春秋之褒貶，屬之於辭。」[86] 這段文字引出了「道」的涵義的問題，需要稍作討論。

首先，把「天寶中作者數人」諸句跟〈補闕李君前集序〉的開端兩相對照，清楚顯示，「道」或「道德」是指根本的原理，層次高於具體的禮樂人倫。這個情況透露，獨孤及(或其晚期)、梁肅文學思想的一個特色是把道德和人倫做出區分，主張文學的最終泉源是「道」，在這樣的架構中，經典的概念就暫時消解了。其次，「道」的主要內容無疑是儒家教義，以前引梁肅論獨孤及之語爲例，「道德」即是「易之精義，詩之雅興，春秋之褒貶」。除此以外，還有一個關鍵的問題：獨孤及和梁肅爲什麼開始以「道」的概念來取代經典？這個問題的答案無法在他們的遺文中直接找到，個人的推測是，他們想把文章明確地跟人生世界的根本原理連接起來，藉此強化文章寫作的能量，增加其高度。不過，獨孤及和梁肅的看法並不意味，他們對儒家價值的信奉有過於「文章中興」先輩之處；這樣的跡象並不存在。相反地，「道」的概念可以讓他們的文學觀更爲靈活。獨孤及和梁肅都有深刻的宗教興趣，獨孤及兼崇道佛，梁肅則是天台宗的忠誠信徒，他們的學思關心都不限於儒家，在其作品中，「道」和「道德」往往是跟佛教、道教、道家方面的追求相結合的。或許他們朦朧地感覺，「道」或「道德」能更準確指稱他們文章的實際主題[87]。

「文章中興」諸子心靈中宗教與文學的關係是個複雜的問題。這裡只想指出，蕭穎士、賈至、李華、獨孤及、梁肅等全都是有方外興趣的人，本節所論述的儒教文學觀並不能代表他們思想的全部，他們顯然也不感覺自己的佛、道關懷或實踐與文學復古有何衝突。現在舉出兩個例子，簡單揭示，對獨孤及、梁肅和他們的友朋而言，「道」和「道德」具有遠超過儒道的涵義。獨孤及有言：「聖人宏道以勸善，因善以作法，作法器以爲天下利」，這裡的聖人是指佛

86 以上兩段引文均見《全唐文》，〈常州刺史獨孤及集後序〉。

87 即使不論詩歌，「文章中興」諸子作品中與儒家義理關係稀薄者也很多，李華、獨孤及、梁肅之文尤饒宗教與方外意味，把它們完全視為儒家經典的同調，未免過當。這個難題有可能是獨孤及「根於道德」之說的起源。又，與「文章中興」後期諸子同時的柳冕強烈要求文與道合，他所謂的「道」全指儒家教化之道，但柳氏與文壇關係較疏，他的看法在當時影響如何，頗有疑問。見其〈答荊南裴尚書論文書〉、〈答楊中丞論文書〉，均收於《唐文粹》，卷84(《全唐文》卷527)。

陀，法爲佛法，法器則是寺院的鐘[88]。另一個例子是崔恭的〈唐右補闕梁肅文集序〉。在現存「文章中興」領袖的集序中，此文的寫法是獨一無二的。崔恭曾官至太原節度副使，自稱與梁肅爲天台宗高僧元浩(即元皓，?-817)的同門弟子，他固然稱讚梁肅之文「粹美深遠」，但完全不從「文章中興」的角度爲其定位，反而特意強調他「心在一乘」。崔恭評述梁肅作品時有這樣的語句：「宗道德，美功成，作磻溪銘、四皓贊、釣臺碑、圯橋碑」，這裡的「道德」，當然是道家之道德[89]。崔恭的序寫於梁肅去世後十多年，約當憲宗元和年初，即西元810年之前，當時韓愈〈原道〉一文已撰成。在〈原道〉中，韓愈說：「凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也；老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也」；又說：「吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也」[90]。他講這些話，顯然心中存的就是當時道兼佛老的普遍觀念。

以上探討八世紀後半文學思想的變異，揭示了要求文學與德行、政教、經典等文化要素相連結的現象，徇至而有文本於道的呼聲。還有一個與此一起出現的想法，則根本要求泯除文學和文化之間的界線，而把文學視爲從屬於文化的不可分割部分。這條思路的典型說法是，「文」其實並非只指文章，世界充滿了各種各樣的「文」，如天上的日月，人間的文物典制，文章不過爲其中之一，不應有自己的獨立目的，它是要爲古代聖人所創造的人文秩序而服務的。這種說法有個經典上的根據，即《周易・賁卦》彖辭：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」或許我們可以說，在泯除文學與文化疆界的論述裡，「人文」是「大文」，「文章」則是個「小文」。

中國文學論議中以文章爲「人文」的一部分，並不始於唐代中葉的「文章中興」。南朝時已有此說法，梁昭明太子蕭統〈文選序〉、梁簡文帝蕭綱〈昭明太子集序〉中都可見到，唐初所編寫正史的文學傳序也頗有其例。不過，這些文字完全沒有抹煞文學獨立性的意味，在絕大多數情況下，「觀乎人文以化成天下」之說是用來支持文章存在的意義的。現在舉兩個典型的例子。姚思廉

---

88 《毘陵集》，卷7，〈洪州大雲寺銅鐘銘〉(《全唐文》卷389)。

89 《全唐文》，卷480。按，梁肅自己說元浩是他的朋友，實際關係大概是在師友之間。參見梁肅，〈送沙門鑒虛上人歸越序〉，《全唐文》，卷518。

90 《韓昌黎全集》，卷11，〈原道〉。

(?-637)《陳書・文學傳》序云：

> 易曰：「觀乎人文，以化成天下」，孔子曰：「煥乎其有文章」也。自楚、漢以降，辭人世出，洛汭、江左，其流彌暢。莫不思侔造化，明竝日月，大則憲章典謨，裨贊王道，小則文理清正，申紓性靈。至於經禮樂，綜人倫，通古今，述美惡，莫尚乎此[91]。

這段文字雖然誇述文學的功能與意義，但決非要以廣義的人文來掩蓋文學，相反地，給人的印象是，辭人之文章是人文化成中的最高成就。李百藥(565-648)《北齊書・文苑傳・序》更是以極盡繁複的方式來表達文章乃人文之菁華的意念：

> 夫玄象著明，以察時變，天文也；聖達立言，化成天下，人文也；達幽顯之情，明天人之際，其在文乎！逖聽三古，彌綸百代，制禮作樂，騰實飛聲，若或言之不文，豈能行之遠也？子曰：「文王既沒，文不在茲？」大聖踵武，邈將千載，其間英賢卓犖，不可勝紀，咸宜韜筆寢牘，未可言文，斯固才難，不其然也。至夫游、夏以文詞擅美，顏回則庶幾將聖，屈、宋所以後塵，卿、雲未能輟簡。於是辭人才子，波駭雲屬，振鵷鷺之羽儀，縱雕龍之符采，人謂得玄珠於赤水，策奔電於崑丘，開四照於春華，成萬寶於秋實[92]。

「文章中興」則不然。在此思潮中，「人文」的觀念一再被提出，用以強調，文章只是「小文」，必須服從「大文」的需要，甚至有人劇論天地中種種「文」，卻不及文章，好像要消弭文學於無形。舉例而言，崔祐甫(721-780)〈齊昭公崔府君集序〉有言：「天以日月經緯爲文，地以丘陵山川爲文，剛柔雜也。其施於人也，鐘磬笙竽文其樂，九章三贊文其禮，典謨詠歌文其言。國之大臣，

91 《陳書》(北京中華書局點校本)，卷34，頁453。

92 《北齊書》(北京中華書局點校本)，卷45，頁601。

業參政本，發揮皇王之道，必由於文」[93]，這一串陳述中，只有「典謨詠歌文其言」屬於文章的範疇。又如，韓愈長兄韓會(739?-780?)〈文衡〉曰：「蓋情乘性而萬變生，聖人知變之無齊必亂，乃順上下以紀物，爲君爲臣，爲父爲子，俾皆有經，辯道德仁義禮智信以管其情，以復其性，此文所由作也。故文之大者，統三才，理萬物；其次，敘損益，助教化；其次，陳善惡，備勸戒。」這段文字主張，「文」的精義乃是管理人群的道德秩序，幾乎完全與文章無涉。「文章中興」中，最能清楚表露新人文觀的文獻，或許是李舟的〈獨孤常州集序〉。前文曾經提過，李舟和他的父親李岑都是「文章中興」的支持者，李岑跟蕭穎士、李華、賈至、獨孤及還是朋友。李舟序的開頭是一大段關於「文」的陳述，內容跟前段所引的李百藥《北齊書文苑傳》序形成鮮明的對照，爲了展現「文章中興」所代表的思想變異，這裡不避其長，特爲引出：

> 傳曰：「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數，數成而文見矣。」始自天地，終於草木，不能無文也，而況於人乎？且夫日月星辰，天之文也；邱陵川瀆，地之文也……。天無文，四時不行矣；地無文，九州不別矣；鳥獸草木之無文，則混然而無名，而人不能用之矣。人無文，則禮無以辨其數，樂無以成其章，有國者無以行其刑政，立言者無以存其勸誡，文之時用大矣哉！

李舟爲當代文豪獨孤及的集子寫序，暢論「文」的概念，竟只有短短一句「立言者無以存其勸誡」勉強和文章沾上邊，相較於唐初《北齊書文苑傳》序以文章爲人文之最高榮耀，真可說是有著白晝和黑夜的差別。

本節結束前，還要提一下「斯文」。「斯文」語出《論語・子罕》中孔子的話：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其如予何？」在語意上，「斯文」是指從先王傳承下來的文化，是既成的遺產，跟「天文」、「人文」這種原理性的概念有著微妙的不同。「斯文」是中古的常用語，傳世文獻中，出現比「人文」頻繁許多。包弼德(Peter

93 《文苑英華》，卷702(《全唐文》卷409)。

Bol)以爲，從初唐到晚宋，思想變化的根本性質是，價值的最終判準從既成的文化傳統(「斯文」)移轉爲人心可體會的道理[94]。從一個寬泛的意義來說，這是頗有啓發性的見解。不過，包氏提出的「斯文」概念可能過於緊密了，不符合實際。南北朝和唐代人使用「斯文」，指涉廣而分歧，舉凡經典、文章、書籍、書法、史學都可以此稱之。「斯文」的原意既然是文王之「文」，自然也有教化和一般性文化的意味，但這個用法並不突出。在文學論說中，「斯文」指的就是文章，直到「文章中興」，也還是如此，只是在此潮流中，文章的涵義起了變化[95]。「斯文」一詞指涉分散缺乏整體性的最明顯徵候是，佛教文字中也常見其蹤影，在這裡，「斯文」代表的是佛教經典和教義[96]。扼要地說，「文章中興」思潮中的確存在要求減弱乃至泯滅文章與一般文化界線的呼聲，但這種論說通常是透過「人文化成」的觀念來表達，似乎與「斯文」關係很淡。

「文章中興」具有怎樣的歷史意義呢？上述言論到底是代表文學改革的努力，還是以文學論述面貌出現的思想運動呢？我想，兩種成分都有。以這股潮流中最有影響力的李華、獨孤及、梁肅而言，他們的作品中，看不出什麼思想性的探索，如果說有，也在宗教方面。但他們的文學論說標示了一個思想方向，這點他們是深有自覺的。此外，蕭穎士懷有強烈的儒教復興意圖。他的作風有點像王通，好像王通的幽靈跑進了文壇。整體來說，「文章中興」可以說是文人群中價值意識的波動凝結成的文學自省，雖然思想運動的成分不高，卻涵藏著思想變動的能量。

「道」與文學的脫中心化

94 Peter Bol, *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford, California: Stanford University Press, 1992), pp. 2-3.

95 例見賈至，〈工部侍郎李公集序〉，《全唐文》，卷368；獨孤及，〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉，《毘陵集》，卷13(《全唐文》卷388)。

96 見宗炳，〈明佛論〉，《全上古三代秦漢三國六朝文・全宋文》卷21；劉虯，〈無量義經序〉，《全上古三代秦漢三國六朝文・全齊文》卷20；劉孝綽，《栖隱寺碑》，同前書，《全梁文》卷60；飛錫，〈楚金禪師碑〉，《全唐文》，卷916；靈祐，〈警策文〉，《全唐文》，卷919。他例尚多。

梁肅去世於德宗貞元九年(793)。這一年，韓愈二十六歲，柳宗元(773-819)二十一歲，李翺(774?-836)大概是二十歲。十餘年後，在這些人和他們一些友朋的領導下，萌發於安史之亂前後的文章改革出現了創作和理念表達的高峰，掀動很大的風潮，這就是一般習稱的唐代古文運動。就中古文人而言，古文運動的一個突出之點在於，這個運動的領導者具有強烈的思想性格，他們宣揚儒道，探索種種與儒家價值有關的議題，開啓了唐宋之際儒學復振的路途，當然，這也是中唐思想突破的關口。

從文學與文化關係的角度觀察中唐思想的變局，韓、柳等人所領導的古文運動有以下四個值得提出的特點。第一，在文學思想上，明確把「文」跟「道」聯繫在一起，在此，「道」就是儒道，全無他意。第二，儘管仍然存在要求文章臣屬於「人文」的呼聲，一般不強求泯除文學與其他文化要素的界線，文學的獨特性受到肯定。第三，文章寫作和儒家復興有分離的跡象，對於儒道的探索往往獨立於文學論說。第四，興起了一個同時反映文學和思想變化方向的概念：「古」。以下逐一討論這四項特點，希望藉以展現9世紀初文人思想突破的大體風貌。

前節已經指出，文章中興發展至8世紀晚期，獨孤及和梁肅開始表露文本於道的想法，到了韓柳這一世代，文學論說中「文」和「道」的聯繫更受強調，這是中唐古文運動最著名的觀點之一，並爲往後的追隨者所繼承，到了北宋，周敦頤(1017-1073)《通書》有「文所以載道也」一語，「文以載道」遂被視爲唐宋古文的標誌理論。無論在理念或創作方面，韓愈都是九世紀初古文運動最早而且聲望最高的領導者，這個運動的許多其他重要人物，包括柳宗元、李翺，都多少是受他影響才加入此一風潮的。不過，韓愈著作中雖然經常提及「文」和「道」，對於兩者的關係，並沒有十分清楚的說明。他在二十八歲所寫的〈上宰相書〉，稱自己「所著皆約六經之旨而成文」，這是古文先驅已有的文本於道的觀念[97]。在這一課題上，韓愈最典型的說法是，他以追求古代的「道」爲根本職志，因此也對古代文辭下工夫。譬如，〈答陳生書〉有言：「愈之志在古道，又甚好其言辭」；〈題〔歐陽詹〕哀辭後〉曰：「思古人而不得見，學古道，則欲兼通其

97 《韓昌黎全集》，卷16。

辭。」[98] 這個意念具有怎樣的思想史涵義，下文會有討論。

韓愈雖然未對「文」、「道」問題提出明確的陳述，時人認爲這兩者在他的思想中有著很深的關係。他的門人兼女婿李漢撰〈韓昌黎集序〉，闢頭就說：「文者，貫道之器」，李漢沒說這是韓愈的看法，但他顯然相信這句話能展現韓愈一生志業的精義。此序明白表示，自魏晉以下，「文與道榛塞固然，莫知也」，這個文道不相通的局面是韓愈打破的[99]。韓愈的另一位追隨者皇甫湜(777?-835?)在〈韓文公墓銘〉稱其：「恣爲書以傳聖人之道」，似乎也反映了類似的觀點[100]。

古文巨子之中，最重視「文」、「道」關係的大概是柳宗元。他提出了「文以明道」的主張。舉例而言，他在〈答韋中立論師道書〉中說：「始吾幼且少，爲文章，以辭爲工。及長，乃知文者以明道，是故不苟爲炳炳烺烺，務采色、夸聲音而以爲能也」[101]；〈報崔黯秀才論爲文書〉則曰：「道假辭而明，辭假書而傳，要之，之道而已耳。」[102] 數十年後，晚唐古文派作家孫樵(宣宗大中九年〔855〕進士)議論文章的功能，有這樣的說法：「以之明道，則顯而微；以之揚名，則久而傳」，繼續打著「文以明道」的旗幟[103]。

韓、柳等人論文兼及道，很有可能曾受古文先驅如獨孤及、梁肅的影響。不過，古文運動中關於文道關係的表述與前此之說有著微妙的不同。先前的「文章中興」講文章要本於六經，本於「道」，好像意味，六經的義理是已知的，文章只是表達的工具。柳宗元的「文以明道」和李漢的「文者貫道之器」則不同。在這些觀念中，文章是探索「道」的利器，文人與「文」扮有主動求道的角色。再舉一例。李翺的〈寄從弟正辭書〉說：「夫性於仁義者，未見其無文也；有文而能到者，吾未見其不力於仁義也。由仁義而後文者，性也；由文而

98 分見《韓昌黎全集》，卷16、22。
99 《韓昌黎全集・序》。
100 《皇甫持正文集》(上海古籍出版社，宋蜀刻本唐人集叢刊，1994)，卷6。
101 《柳宗元集》(北京：中華書局，1979；臺北，漢京文化事業公司景印，1982)，頁873。
102 同上，頁886。另參同書卷30，〈與楊京兆憑書〉，頁789。
103 《孫可之文集》(上海古籍出版社，宋蜀刻本唐人集叢刊，1994)，卷3，〈與友人論文書〉。

後仁義者，習也。」[104]「由文而後仁義」看來也近似文以貫道的理路。古文理論中由「文」以企及「道」的講法不是偶然的，這反映出古文運動具有遠較「文章中興」爲強烈的思想性格，或者說，在此時，安史亂後的文章改革開始明顯跳出文學的範疇，同時成爲儒家復興的思想運動。

至於文學和文化一般關係的問題，韓、柳一輩的古文運動領導者中，仍有人主張文章應臣屬於整體的人文秩序，不宜有自己的目的，呂溫(772-811)的〈人文化成論〉就是鮮明的例子。在這篇文章，呂溫把「人文」分爲五種：室家之文、朝廷之文、官司之文、刑政之文、教化之文，在其間，「文章」幾無任何立足之地。呂溫的意思是，沒有輔弼君主、教化生民功能的翰墨，是不足以擔當「文」之大名的[105]。呂溫是柳宗元、劉禹錫(772-842)的好友，活躍於政壇，有澄清天下之志，他寫此論，或許是有激而發，未必能反映其文學觀的全部。不過呂溫確實有壓抑文學的傾向。在清楚表露其思想格局的〈送薛大信歸臨晉序〉，他如是說：

> 吾聞賢者志其大者。文為道之飾，道為文之本。專其飾則道喪，反其本則文存。且使不存，又何傷矣[106]？

這段話延續「文章中興」後期文本於道的意念而又激烈化了：與「道」相比，「文」無足輕重，只要「道」能實現，一個沒有文學藝術的世界是可接受的[107]！此外，獨孤及的兒子獨孤郁(776-815)撰有〈辨文〉，要旨也接近〈人文化成論〉。他宣稱，文章應是天文、地文、人文的自然流現，「必以彩飾之能，援引之富，

104 《李文公集》(四部叢刊初編本)，卷8。李翱這段陳述有人性論和修養論的涵義，「由仁義而後文」強調「仁義」的先天基礎，「由文而後仁義」則指出修為的重要。從他有名的〈復性書〉看來，李翱的道德哲學根本上是立足於先天人性的。參考陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探〉，中央研究院歷史語言研究所集刊》，第69本第3分(1998年6月)，頁423-482。

105 《呂和叔文集》(四部叢刊初編本)，卷10。

106 同上，卷3。

107 關於「文」在呂溫思想中的意義，參見Kwok-yiu Wong, “Re-Discovering Literature in Medieval China: Mid-T’ang Literary Theories and Political Discourse” (Ph.D. dissertation, University of Toronto, 2002), pp. 202-213.

爲作文之秘訣」，就大謬不然了[108]。

儘管從「文章中興」流衍而來的人文論述持續存在，它並未居於9世紀初古文思想的主流，這股風潮中主要的觀點是，文章寫作是一種特殊的作爲，而且應該發揮獨特性。韓愈就強烈抱持這樣的主張。他認爲，文章的最高價值在於創新，好的文章必然是苦心孤詣的結晶，是作者運用個人的語言所盡情表達的心聲。這個看法最明確顯現在他對古文概念的詮釋。韓愈宣揚古文，主張文章以古爲師。有人問他，古人的文辭彼此不同，要向誰學呢？他的回答是：「師其意不師其辭」，要師法的是古人寫作的精神，而不是模仿他們的辭句。對於這個觀點，他給過一個相當完整的說法：

> 若聖人之道，不用文則已，用則必尚其能者。能者非他，能自樹立，不因循者是也。有文字來，誰不為文？然其存於今者，必其能者也[109]。

在韓愈看來，文章的水準跟表達的獨特性是不可分的。這不僅是他的信念，也是其文學實踐的重要目標。在給詩人密友張籍(766?-830?)的一首詩，他以「險語破鬼膽，高詞媲皇墳」來形容他們跟其他同道的成就，就是透露這層意思[110]。用現代的話語來說，韓愈從事的是一個實驗文學的運動，當時不滿他的做法的人稱此爲「以文爲戲」[111]。寫作是游戲，是game，就代表文章是一種特殊高超的技藝。古文運動中後來發展出奇詭苦澀一路的文體，也可說是事有必至了。

韓愈的文學思想世所習知，無須詞費。我這裡想要強調的是，他的主張在當時獲得了廣泛的支持。古文運動其他領袖如柳宗元、李翺、皇甫湜、沈亞之(781-832?)等都認可他的看法，有的態度還相當強烈[112]。這些古文家一反早期

---

108 《全唐文》，卷683；《唐文粹》，卷46。「秘訣」《唐文粹》作「秘急」。

109 《韓昌黎全集》，卷18，〈答劉正夫書〉。另參卷34，〈南陽樊紹述墓誌銘〉。

110 《韓昌黎全集》，卷2，〈醉贈張秘書〉。關於韓愈和張籍關係之久之親，可見張籍詩〈祭退之〉，《唐張司業詩集》(四部叢刊初編本)，卷7。

111 裴度，〈寄李翺書〉，《唐文粹》，卷84。

112 例見柳宗元，〈讀韓愈所著毛穎傳後題〉，《柳宗元集》，頁569-570；〈楊評事文集後序〉，同前書，頁578；李翺，〈答朱載言書〉，《李文公集》，卷6；皇甫湜，〈答

文章中興的論調，突出文章的藝術性，這個立場也反映在他們的文學史觀。古文諸子提倡古文，自然同時批評時文，不滿魏晉以下的駢麗聲律之風，但他們最激賞的文體，也不是屈原、宋玉之前的六經，而是兩漢——尤其是西漢——的文章，董仲舒、司馬遷、司馬相如、劉向、揚雄是他們的榜樣[113]。西漢文章的再發現，讓安史之亂以來文人中批判時文的潮流找到了實踐理想的歷史依據，韓愈「惟陳言之務去」的壯志，則使他的同志和追隨者得以秉持「自我作古」的精神，繼續開創新天地[114]。

從古文運動領袖普遍重視文章的藝術性格，我們可以推知，他們懷有相當程度的獨立文學觀，但如前所述，他們也注意「文」和「道」的關係，至而有「文以明道」、「文以貫道」的說法，那麼，古文運動的核心文學理念究竟是什麼？這個問題涉及中唐文學思想的很大部分，和本文題旨關係較遠，不宜多及，這裡只講幾句話，以見一斑。古文運動領袖中最強調文道連結的是柳宗元，他對文章的藝術性以及「文」、「道」的關聯都看得很認真，不願意犧牲任何一方。宗元〈楊評事文集後序〉中說：「雖其言鄙野，足以備於用，然而闕其文采，固不足以竦動時聽，夸示後學。立言而朽，君子不由也，故作者抱其根源，必由是而假道焉」，就是認為，唯有高超的文章(不朽之美言)才能有效宣揚立言之本[115]。另一方面，呂溫而外，我們看不到任何古文家主張文章只是為服務儒道而存在的，韓愈有名的「不平而鳴」說，是把抒發情志當作文學寫作的原動力。柳宗元也認可文章的娛樂功能，認為韓愈以文為戲沒什麼不對，聖人復生也不見得會反對。韓愈似乎還有文學為士大夫之基本素養的想法。他的〈韋侍講盛山十二詩序〉有言：「韋侯讀六藝之文，以探周公孔子之意，又妙能為

(續)

李生第二書〉，《皇甫持正文集》，卷4；沈亞之，〈送韓靜略序〉，肖占鵬、李勃洋校注，《沈下賢集校注》(天津：南開大學出版社，2003)，卷9，頁172。

113 見韓愈，〈答劉正夫書〉，《韓昌黎全集》，卷18；〈送孟東野序〉，同前書，卷19；柳宗元，〈柳宗直西漢文類序〉，《柳宗元集》，頁575-577；劉禹錫，〈唐故尚書禮部員外郎柳君集紀〉，《劉禹錫集》(北京：中華書局，1990)，頁236。另參王運熙、楊明，《隋唐五代文學批評史》，頁533-534。

114 韓愈語見《韓昌黎全集》，卷16，〈答李翊書〉。李翱也在〈答朱載言書〉中引述這句話。

115 《柳宗元集》，頁578-579。

辭章，可謂儒者。」[116] 韋侍講即韋處厚(原名淳，773-829)，也是九世紀初的文學大家，官至宰相[117]。韓愈的講法好像意味，跟熟諳經典一樣，文才以及作文所需的情思也是儒者應有的質素。古文運動主流的文學觀，用皇甫湜的話一言以蔽之，就是：「文者非他，言之華者也」[118]，文章是心智勞作的美妙結果，本身就是極高的價值，儘管它跟「道」有著多重的關係。

古文諸子標舉文章(尤其是散文)的藝術性，對於「文」與「道」問題的看法顯得複雜乃至模糊，絕不代表他們不重視儒道，事實上，他們這方面的關懷遠遠強於「文章中興」的領袖——也許劉禹錫是個例外。就如前文已提示的，在中國歷史上，中唐古文風潮的特殊點在，它不僅是文學運動，也是思想運動。這個運動中湧現了中國第一批具有文人身分的思想家，他們也稱得上是魏晉以來的第一波儒家本位思想家——六百年來的第一波。他們開始把儒道的探索和文章寫作分離開來，甚至有人明白表示「文」與「道」的性質不同。古文運動的領導者幾乎都撰有深具思想意味的作品，除了眾所周知的韓愈、柳宗元、李翺，歐陽詹(去世於802?)、劉禹錫、呂溫、皇甫湜都曾致力於此。韓愈的〈原道〉、〈原性〉、〈送浮屠文暢師序〉、〈送廖道士序〉，柳宗元的〈貞符〉、〈封建論〉、〈答周君巢餌藥久壽書〉，李翺的〈復性書〉，劉禹錫的〈天說〉，以及他們許多的其他論著都是構成中古史上這股關鍵新思潮的重要基石，這些作品都跟文學論說沒有關係。在古文諸子中，最以復興儒道自任的當然是韓愈，張籍在給退之的一封信上對他表示厚望：

> 自揚子雲作《法言》，至今近千載，莫有言聖人之道者，言之者惟執事焉耳。……執事聰明文章，與孟子、揚雄相若，盍為一書以興存聖人之道，使時之人、後之人，知其去絕異學之所為乎[119]？

---

116 《韓昌黎全集》，卷21。

117 關於韋處厚的生平與學術，可見劉禹錫，〈唐故中書侍郎平章事韋公集紀〉，《劉禹錫集》，頁226-228；《舊唐書》，卷159，頁4182-4187。

118 《皇甫持正文集》，卷4，〈答李生第二書〉。

119 《韓昌黎全集》，卷14，〈答張籍書〉注；《全唐文》，卷684。此信《全唐文》擬題為〈上韓昌黎書〉。

這是以子家大儒相期待，固非文章之事耳。韓愈則在〈進學解〉以「國子先生」的稱呼給了自己一份素描，一個兼具儒士和文人身分的畫像：

> 觝排異端，攘斥佛老；補苴罅漏，張皇幽眇；尋墜緒之茫茫，獨旁搜而遠紹；障百川而東之，迴狂瀾於既倒。先生之於儒，可謂有勞矣。沈浸醲郁，含英咀華，作為文章，其書滿家。上規姚姒，渾渾無涯，……子雲、相如，同工異曲。先生之於文，可謂閎其中而肆其外矣[120]。

這段文字清晰顯現出古文運動既「儒」又「文」的雙重性格。

古文風潮中，也有人直接提出文道分離的見解，這就是柳宗元。宗元強調，儒道的根本目的在造福生民、改善世界，「道」存在於行動的層面，跟語言文字不爲一物，切不可以文爲道。前文已引柳宗元〈報崔黯秀才論爲文書〉之語「道假辭而明，辭假書而傳，要之，之道而已耳」，這幾句話後接著說：「道之及，及乎物而已耳，斯取道之內也」，急切點出，「道」是要落實於人民的生活，用我們現在的話來說，文章書法所表達的「道」不過是虛擬的[121]。柳宗元於順宗永貞元年(805)被貶斥到永州後(州治在今湖南零陵，貶逐時憲宗已繼位)，曾經這樣回憶過往的心態：「僕之爲文久矣。然心少之，不務也，以爲是特博奕之雄耳。故在長安時，不以是取名譽。意欲施之事實，以輔時及物爲道。」[122]其實，這是子厚思想的基調，終身未改，雖然他中年後對文章價值的評估有所提升。宗元文、道異質的看法，在〈送徐從事北遊序〉一文流露最真切。該序結語曰：「苟聞傳必得位，得位而以詩禮春秋之道施於事，及於物，思不負孔子之筆舌。能如是，然後可以爲儒。儒可以說讀爲哉？」[123]「道」的精義在於把儒家經典中的道理實現於活生生的世界，儒者的任務是在行道，實踐與言說之間有著不可逾越的鴻溝。

---

120 《韓昌黎全集》，卷12。此文大約寫於憲宗元和四年(809)，韓愈任國子博士後期或卸任不久。

121 《柳宗元集》，頁886。

122 同上，〈答吳武陵論非國語書〉，頁824。

123 同上，頁660。

柳宗元文道兩分的觀念還表現於他對西漢的態度。宗元最崇尚西漢文章，他的堂弟柳宗直編纂《西漢文類》，他在序中說：「文之近古而尤壯麗，莫若漢之西京」，又言：「公孫弘、董仲舒、司馬遷、相如之徒作，風雅益盛，敷施天下」，此書的編集應曾得到他的鼓勵，甚至協助[124]。可是在思想上，宗元卻對西漢儒家的天人感應觀抨擊最烈，聲稱張此說者乖離了聖人的教誨，簡直就如同「淫巫瞽史」。對於漢儒思想的批判是宗元儒道闡釋中極重要的一環。之所以如此，除了由於宗元把「天」看作自然之物，也許更重要的是，他認爲漢儒奇異閎誕的言論把儒家帶離了它應該集中關注的對象：人民的生計，人間的治亂。在這一點上，他指名責難董仲舒、司馬相如、劉向、揚雄、班彪、班固[125]。從他對董仲舒和司馬相如發出兩極的評價，可以判斷，在宗元心中，文章和思想已有分離的態勢。

儘管主張「文以明道」，柳宗元其實對儒道和文章的性質作了嚴格區分，古文運動的最大領袖韓愈則是把兩者容納在一個世界圖景之中。這個圖景就是「古」；除了「道」，「古」是中唐儒家思潮的另一個核心理想。最晚從春秋戰國之際的諸子開始(應該要更早一些)，在中國思想裡，「古」一直就是與現實形成對照的理想世界，毫不稀奇。但就韓愈而言，「古」並不只是泛泛的意識，或彰顯現實缺漏的寄託，而是個最能表現其新價值觀的概念，他對這個願景投注了極深的情感。在「古」的追尋中，他的「文」、「儒」事業結合在一起了。安史亂後，「文章中興」批判時文，要求文章本於經典，明顯是以「古」爲師。不過，「古」的觀念在「文章中興」中並不流行，只是偶然出現，如李華強調文章的素質跟作者人格不可分割時，曾說：「文顧行，行顧文，此其與於古歟！」[126]此外，獨孤及的兒子獨孤郁字古風。獨孤郁出生次年(776)，父親即去世，不

---

124 〈柳宗直西漢文類序〉，《柳宗元集》，頁575-577。《西漢文類》共40卷，從有關資料看來，該書只是《漢書》所引西漢文字的分類抄錄，並不及其他。又，柳宗元於元和十年(815)任柳州刺史職，宗直隨同前往，旋即死於當地，享年三十三歲。見〈志從父弟宗直殯〉，《柳宗元集》，頁322-323。

125 見〈貞符〉，《柳宗元集》，頁30；Jo-shui Chen, *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China* (Cambridge University Press, 1992), Chapter 5.

126 李華，〈贈禮部尚書清河孝公崔沔集序〉，《全唐文》，卷315。

知字是誰所取，是否有意反映「文章中興」的思想方向[127]？無論如何，把文化革新的總目標界定爲「古」，顯然是韓愈的獨特發明。「古文」的稱呼就是在這面大纛之下成形的[128]。

前文已經提及，韓愈雖然經常談論「文」和「道」，對於其間的關係並無一貫的交代。他最常見的說法是，他以追求古聖人的「道」爲職志，因此也鑽研古代文辭。兩者最明顯的關聯在於，它們都是「古」的產物，本文對韓愈的這項觀點已有舉證。此外，「古文」和「古道」之間，「道」有優先性，通文辭可以幫助了解「道」。前文已引的〈題〔歐陽詹〕哀辭後〉說：「學古道，則欲兼通其辭。通其辭者，本志乎古道者也」；〈答李秀才書〉則有言：「然愈之所志於古者，不惟其辭之好，好其道焉爾」，大概都是這個意思[129]。然而要強調的是，韓愈所表達的「古」並不僅是遙遠——至少魏晉以前——的歷史情境，它還是個有機的理想性存在，甚至可以說，是超越時空的精神，古道和古文都是從中所流出。現在就介紹「古」的這一層面。

韓愈詩文中表現對「古」的思念嚮往之處非常多，甚至可謂難計其數。舉例而言，他傳世的四篇賦當中，竟有三篇含有這種情思——〈感二鳥賦〉、〈復志賦〉、〈閔己賦〉，請以以下文句爲證。〈感二鳥賦〉：「蓋上天之生余，亦有期於下地；盍求配於古人，獨怊悵於無位？」〈復志賦〉：「始專專於講習兮，非古訓爲無所用其心；窺前靈之逸迹兮，超孤舉而幽尋。」[130] 不過，最能顯露韓愈「古」觀念特質的作品，還是他的詩。韓愈的「古」有兩個特性，兩個異於他人論「古」的所在。首先，他所想像的「古」不限於具體事物或概念，如古道、古人、古文章、古之聖賢，而是有整體性的世界。更進一步說，是個原則與實踐融爲一體的活物。其次，「古」具有強烈的精神性。「古」是要被實現的，實現於集體秩序與個人生命。怎麼做呢？不是根據書本照搬古物，而是根

127 獨孤郁為伯父獨孤汜所撫養長大，見《韓昌黎全集》，卷29，〈唐故秘書少監贈絳州刺史獨孤府君墓誌銘〉。

128 以「古文」指文章似韓愈首先為之，惟同時人亦使用，遂成定稱。參見《韓昌黎全集》，卷12，〈師說〉；卷17，〈與馮宿論文書〉；卷22，〈題哀辭後〉；卷24，〈考功員外盧君墓銘〉。

129 以上引文分見《韓昌黎全集》，卷22、16。

130 同上，卷1。

據其精神活出新世界。以下就引韓詩，展現上述特性。

關於「古」的整體性，我們先看韓愈〈秋懷詩十一首〉中的一首：

離離挂空悲，慼慼抱虛警。露泫秋樹高，蟲弔寒夜永。斂退就新懦，趨營悼前猛。歸愚識夷塗，汲古得脩綆。名浮猶有恥，味薄真自幸。庶幾遺悔尤，即此是幽屏。

秋夜之中，韓愈感到空虛憂愁，在這樣的困境裡，他能依靠，由此而得堅強成長的，就是「古」：「汲古得脩綆」。這是作爲豐沛源泉的「古」，不是「古」的哪一個特定部分。同組詩另一首云：

秋夜不可晨，秋日苦易暗。我無汲汲志，何以有此憾。寒雞空在棲，缺月煩屢瞰。有琴具徽弦，再鼓聽愈淡。古聲久埋滅，無由見真濫。低心逐時趨，苦勉祇能暫。有如乘風船，一縱不可纜。不如覷文字，丹鉛事點勘。豈必求贏餘，所要石與甔[131]。

也是秋夜之中，心有所憾，這個遺憾不是求名利未遂而起的，是因爲世界不美滿，「古聲久埋滅」。韓愈表達是的堅定守古，不浪從現實的自誓。暗夜琴聲可勾起古思，可見「古」的遍在。不過，「古」雖然是個廣闊的天地，它有其核心，就是孔子之道：

……孔丘歿已遠，仁義路久荒。紛紛百家起，詭怪相披猖。長老守所聞，後生習為常。少知誠難得，純粹古已亡。……（〈此日足可惜贈張籍〉）[132]

至於「古」的精神性，〈雜詩〉是個好例子：

131 上引二詩俱見《韓昌黎全集》，卷1。
132 同上，卷2。

> 古史散左右，詩書置後前。豈殊蠹書蟲，生死文字間。古道自愚惷，古言自包纏。當今固殊古，誰與為欣歡？獨攜無言子，共昇崑崙顛。長風飄襟裾，遂起飛高圓。下視禹九州，一塵集豪端。遨嬉未云幾，下已億萬年。向者夸奪子，萬壙厭其巔。惜哉抱所見，白黑未及分。慷慨為悲咤，淚如九河翻。……[133]

韓愈本人已經爲「古」所化，「古道自愚蠢，古言自包纏」，但個人「古」化並不足夠，世界也要改變，「當今固殊古，誰與爲欣歡？」這篇作品還以游仙詩的手法，讓作者飛上崑崙之巔，下臨禹域九州，看到的果然是蚩愚眾生造成的黑白不分景象。〈孟生詩〉寫韓愈的親密詩友孟郊(751-814)，對於「古」的精神性和現實意義有鮮明的表達：「孟生江海士，古貌又古心。嘗讀古人書，謂言古猶今。」[134] 韓愈也曾以同樣的方式自況：「古心雖自鞭，世路終難拗。」[135]

韓愈爲什麼要提出「古」的圖景？這個觀念有何基本內容？這就涉及了古文諸子實質思想的大問題，此處無法詳論，現在先簡單給個答案。直截地說，韓愈的「古」就是佛、道以前的世界，一個以人倫價值爲唯一準繩的秩序，這個圖景代表他對中古思想傳統的根本挑戰。韓愈有首詩〈送惠師〉顯然流露了「古」的此一內涵，茲解說如下，以略見「古」與韓愈思想的關係。惠師法名叫元惠，是韓愈於西元803至805年任陽山縣令(今廣東陽山)時認識的僧人。韓集頗收韓愈贈別僧道的序和詩，奇怪的是，他往往在其中對佛教和道教發出尖銳的批評。姑不論如何不合禮貌，這個作法精準地投射出了韓愈思想的特點。跟其他同類文字相比，〈送惠師〉對佛教的態度算是客氣的，但仍有微意存焉。這是一首相當長的五言古詩，敘述元惠少年出家，歷遊諸山，他首先在浙東的四明山、天台山一帶，而後去江西廬山，再往廣州附近的羅浮山，又至粵北的陽山，於此結識韓愈，退之寫此詩時，他正要離開陽山，前往湖南九疑山。詩中一段描述元惠離開天台山赴廬山的情景值得徵引：

---

133 《韓昌黎全集》，卷5。

134 同上。

135 同上，〈答孟郊〉。

……常聞禹穴奇，東去窺甌閩。越俗不好古，流傳失其真。幽蹤邈難得，聖路嗟長堙。迴臨浙江濤，屹起高峨岷。壯志死不息，千年如隔晨。是非竟何有，棄去非吾倫。凌江詣廬嶽，浩蕩極遊巡。……[136]

上引諸句寫三件事：探禹穴、觀浙江(錢塘江)、過江赴廬山。探禹穴的部分，表面是講因爲「越俗不好古」，舊說堙滅，夏禹的蹤跡難尋，但也暗指，今人不好古，真道已失落。考慮及韓愈思想的要義，僧人訪古而不見古，還當有譏刺佛教的意味，「古」跟佛教是不相容的。這層意思在觀浙江一節就表露無遺了。「迴臨浙江濤，屹起高峨岷，壯志死不息，千年如隔晨」，用的是伍子胥傳說的典故。子胥被吳王夫差所殺前，要求兒子在他死後把他的屍首拋入錢塘江，他要成爲潮神，觀看吳國之敗亡[137]。「是非竟何有，棄去非吾倫」是韓愈插入的評論，子胥之事固無是非可言，但並不能成爲拋棄人間的理由。「棄去非吾倫」意同《論語・微子》中孔子所說：「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與？」在詩的結尾，韓愈明言他和元惠不同道，只能分手，不要流淚：「吾言子當去，子道非吾遵」，「去矣各異趣，何爲浪霑巾？」

韓愈把「古」當作文化革新的總標誌，涵蓋了「文」和「道」，有相當的影響，特別在親近的人當中。譬如李翺有言：「吾所以不協于時而學古文者，悅古人之行也。悅古人之行者，愛古人之道也」，就算得上是韓愈風[138]。在追隨古文派思想的後輩之中，杜牧(803-853)的筆端也常流出「古」字。他的〈答莊充書〉寫道：「觀足下所爲文百餘篇，實先意氣而後辭句，慕古而尚仁義者，苟爲之不已，資以學問，則古作者不爲難到。」[139] 這裡的「古」就同時包括文章和價值。李戡是杜牧的朋友，平生不遇，屢任節度觀察使之幕職而未得朝廷命官。杜牧爲他寫墓誌，把他推崇爲「古」的化現，「貌古文高」、「有道有

---

136 《韓昌黎全集》，卷2。此處「浙江」作「淛江」，應以「浙江」為是，逕改以求文意明晰。見錢仲聯，《韓昌黎詩繫年集識》(臺北：世界書局景印，1986)，卷2，頁92。

137 根據另一說法，文種也是錢塘江的潮神。見屈守元、常思春主編，《韓愈全集校注》(成都：四川大學出版社，1996)，頁144，注17。

138 《李文公集》，卷6，〈答朱載言書〉(《全唐文》卷635)。

139 杜牧，《樊川文集》(臺北：漢京文化事業公司景印，1983)，卷13，頁195。杜牧這封信的要旨是拒絕為莊充的文集作序，此處所言有幾分真心話，無從揣測。

學有文」，他不喜歡元白詩，還特別以「古詩」爲標準編了一本唐代詩選。他連出生都有奇蹟，其父晚年無子，母親夢到孔子捧一嬰兒給她，就生下李戡[140]。不過要指出，韓愈「古」觀念的整體性和精神性，就傳世文獻所見，是獨一無二的。無論在文章家同志或詩人友朋如孟郊、張籍的作品中，都毫無蹤跡。這不是簡單的字詞使用的問題，而牽連到中晚唐思想的實質發展。如前所述，韓愈的「古」的圖景和他思想的突破性——對中古傳統的全盤否定——密切相關，韓愈事業的這一面，在他生時和其後相當一段時間，都沒有獲得呼應，究其實，恐怕了解的人就很少。從中晚唐的情境出發，我們也許可以說，韓愈是個激烈的人。這個激烈的性格終究在歷史上發生了重大的作用。

在本節結束前，要講幾句關於白居易(772-846)、元稹(779-831)的話。當韓、柳所領導的古文運動進入高峰之際，元白詩風行一時，非但士子仿效，而且誦於婦人童子之口，乃至盛傳域外，聲勢迴出古文運動之上。元、白提倡功利主義的文學觀，所謂「文章合爲時而著，歌詩合爲事而作」，就思想意態而言，屬於儒家者流[141]。那麼，元、白所掀動的詩歌創作潮流是否也是當時儒家思想運動的一部分呢？簡單的答案是：並非如此。元、白的文學觀念也許可以視爲士人群中不斷上升的儒家意識的一個表現，但談不上是思想運動的一部分，原因在於，元、白的詩歌與文論不具思想探索的性質，和古文運動相比，最明顯的差別是缺乏對「道」——儒家之道——的關心。

現在要總結一下古文運動的思想史意義。首先，古文運動中出現了對於儒道的探索。這個「破繭而出」非關小可，它不但是東漢以後第一個反思儒家之道的潮流，而且發生在主導士人文化的文人群中，造成關鍵的影響。其次，在文學理念上，古文家多主張文以明道或文本於道，但他們不只從文學的角度考察儒道，而常另起爐灶，直接闡述自己的有關見解。「文」與「道」之間，至少在原則上，「道」有優先性。文章與求道某種程度的分離，導致文學的獨立性又獲肯定，但「道」的追求，則標誌文學脫中心化的開始。文人思想有了一個弔詭的發展，就是自貶身價，在中晚唐以降的士人社群，文學以外的關懷越

140 《樊川文集》，卷9，頁136-138，〈唐故平盧軍節度巡官隴西李府君墓誌銘〉。
141 白居易，〈與元九書〉，在《白居易集》(臺北：漢京文化事業公司景印，1984)，卷45。

來越重要，文學寫作的意義相對降低，中國歷史上的文學主導時代終於在北宋晚期結束。此外，在古文運動裡，「古」的理想得到強化，「古」與「道」的論述含藏著對中古心靈基調的批判與否定，這個議題是唐宋之際儒家思想發展的一個主要動力。

小結

本文透過中古文人心靈的追索，觀察中唐思想變化的來源與形態。我發現，儘管獨立的文學觀盛行於魏晉以下的中國，中古文人文化中，自始就存在文學和文化關係的緊張，由於儒家正統地位、士人社群結構、時勢變遷等因素，到8世紀中安史之亂前，文學在文化中位置爲何，已經變成嚴峻的問題了。安史亂後的「文章中興」正式提出文章當以經典爲根本，爲政教服務，洵至而有9世紀初震動一時的古文運動。由於文人在唐代士人社群佔有絕對的核心地位，這個運動的興起使得安史亂後的儒家復興由晦而顯，它結合經學、史學、政治論述中既有的儒家傾向，匯成強大的潮流，衝擊著知識界中的所有元素。從古文家中產生的儒道探索，跳脫了文學內部演變的軌道，具有思想運動的性質，由此形成新的儒家思想脈流。這道脈流就是唐宋之際思想變動的主導力量。

Between Literature and Culture:
A Clue to Intellectual Metamorphosis in Tang China

Chen Jo-shui

Abstract

This article gives an account of the intellectual change among mid-Tang literati in terms of the mindset of literary men. The mid-Tang intellectual change is a crucial point in the pivotal Tang-Song intellectual transition. As the mid-Tang change began to take shape around the time of the An Lushan rebellion(755-763), the present work covers the period of approximately one century starting from that time, so that the entire process of the intellectual change in question can be observed. In addition, as the mid-Tang change touched upon the basic framework of the medieval intellectual tradition, I also discuss some features of this tradition. The basic character of the mid-Tang intellectual change can be roughly defined as a Confucian revival, which essentially means that a social and political orthodox ideology was used as the principal source for a broad intellectual renewal and important changes in China's intellectual scene took place along with this development. There is no question that the key force in the mid-Tang Confucian revival was the well-known guwen movement. It enjoyed this status not only because leaders of this revival were mostly *guwen* masters but also because literary men had been in the center of the medieval literati community and their cultural influence was unrivaled. In order to understand the traits, origins and driving force of this revival, the mindset of literary men is a crucial clue.

Literary writers came from many corners of the society and had varied cultural backgrounds. It is impossible to say that literary men shared a specific mentality; yet, there was one issue a great many of them were interested in: literary writing itself. As a result, literary discourses became an arena in which the ideas and values of literary men were reflected. This article aims to explore mid-Tang intellectual change and its significance through the study of one issue in medieval literary thought: the relationship between literature and culture.

Keywords: Tang-Song intellectual transition, mid-Tang Confucian revival, *guwen* movement, medieval literary thought, mindset of medieval literary men

實踐與知識
——朱熹的早期學術取向析論

吳展良[*]

摘要

朱熹看重知識的學術模式如何產生？此模式與理學素重實踐的傳統之關係如何？其學術中實踐與知識孰先孰後？孰為究竟第一義？這些問題一直是有關程朱陸王乃至宋代學術思想史研究的關鍵議題。本文分三階段仔細研究朱熹的早期學術取向，試圖對這些問題有所釐清。研究發現朱熹很早便立志學聖人，以追求做人處事的最高境界為其人生目標。其天性雖頗具知識性的長才，然而其所學從來不止於書本。在家庭與師長的影響下，其學既重視隨時的實踐體驗，又指向嚴於出處進退，以性命相見的終極踐履。他十五、六歲之後，因學聖人不得其門而入而開始參禪。禪學主張當下即是，不立文字。朱熹所學又為主張破除一切知見的「看話禪」，重點完全在實踐上。然而細讀有關文字，卻不難發現朱熹早年的禪學仍大有談玄說妙之處。在此期間，他仍頗用力於讀書與學聖賢，然而受到禪學的影響深重，用心偏於向內尋求一貫之道。朱熹二十四歲開始任官後，受到實際政務的歷練及李侗的影響，重新致力於經典與二程學統之研習，由是而回歸儒學。他最後所開出的成聖道路，主張必須徹底窮究與效法聖人的一言一行，並學習聖人明白天下一切事理且付諸實踐的本領，以達到做人處事的最高境界。在實踐與知識上都對自己做了最高的要求，因此打破了兩者之間易有的矛盾。盡精微而致廣大，日後終於大成其學。綜觀朱熹早期三階段的發展，可知他的知識傾向相當強烈，然而其目標卻一直指向實踐，學習方法上也一向重視實踐，因此實踐才是他為學的第一義。他所接受的理學乃至禪學傳統所追求的知識乃是做人處事的知識。此種的知識，源於人生實踐也勢必回歸人生實踐，因而不僅以實踐為目標，在學習知識過程中，也必須時時透過實踐來體察所得的知識是否正確。雖然如此，青年朱熹曲折的學習經歷，卻又讓他深深感到為了實踐成聖的目標，知識是不

[*] 國立臺灣大學歷史系教授。

可或缺的媒介與指南。學者若不一一明辨各種具體事物的道理，很容易各以其所得之道為是，是故必須追求聖人境界的真知識才能避免一己的限制。對朱熹而言，此種真知識源於人人本有的虛靈不昧之心，反映實相，而有其客觀獨立的價值。實踐與知識，並非真正二分，不僅互相融入，亦指向最高的統一。

關鍵字：實踐、知識、朱熹、學術取向、理學、儒學、禪學、聖人、道、朱松、李侗

問題意識與研究方法

儒學傳統重視實踐，所謂堯舜禹湯文武周公乃至於孔子，所代表的主要是一個實踐的傳統[1]。五經的內涵，若論其原始，則爲先代「聖王」得位行道之跡，是對於成就盛德大業者的實踐紀錄[2]。知識在儒學的傳統中雖然非常重要，然而其地位似乎次於或至少不能獨立於實踐。純知識的探索既非儒學的出發點，亦非其終極目的。《論語》所記的「行有餘力，則以學文」以及「久矣，吾不復夢見周公矣」、「七十而從心所欲不逾矩」，已明顯表現出這個意涵。不僅儒學，佛家的佛、菩薩，以及道家的真人、至人，亦莫不從其實踐的成績來衡量其造境。而知識在道、佛兩家的傳統中，更處於次要的地位。宋代理學家繼承了儒家乃至佛、道兩家的傳統，亦首重實踐與體驗。北宋理學大宗師，如周敦頤、程顥，均不著書，只寫了少量文章。張載、邵雍、程頤雖有著述，份量也不多，且多偏於易學一類，以講明宇宙人生的根本道理爲目的。到了南宋，一般理學家也很少寫書，唯獨朱熹是個例外。他一生著述宏富，古今罕有其比。

1 堯舜禹湯文武周公孔子道統相承的說法雖成於宋代，然而儒者好言堯舜禹湯等聖王，其事實起於先秦而非後世。以傳統觀念言之，詩書所載亦皆堯舜禹湯文武周公所創之業及所垂之統。孔子雖不得位，不在聖王之列而僅以其言行傳世，為儒家始祖。然而孔子所志在於一新周世，一生汲汲於行道，其個人所學又以「七十而從心所欲不逾矩」為最高境界，則其學術似仍以「實踐」為依歸。

2 此說雖出於清人章實齋，然其淵源甚古，《文史通義》論之已詳。漢人所謂復古更化，獨尊儒術，所尊亦在三代之制，而非儒家思想。其所謂經，皆古先聖王所垂之言行法制，而非理論或知識。

所以我們首先要問，朱熹的學術是如何從這個傳統中間變化出來的？亦即朱熹這樣一個看似「重知識」的思想或行爲模式，是如何產生的，它與儒學以及理學重「實踐」的傳統之關係究竟如何？

學術史及思想史學界長期認爲陸王之學以實踐爲宗綱，而朱熹之學則強調知識性的探索。甚至認爲朱熹企圖用對於所謂客觀、外在知識的認識，來指導其人生社會一切的實踐 [3]。朱熹學術思想中實踐與知識之關係如何？孰先孰後？孰爲究竟第一義？一直是有關朱熹、程朱陸王，乃至宋明思想史研究的關鍵議題。對此學界長期傾向於採用陸王重實踐，朱熹則偏重知識或兼重知識與實踐的簡單說法。然而若深究其實情，則絕不如此簡單。實踐與知識在朱熹的學識思想中不僅複雜相涵，而且是一個與其具體生命經歷不可分，並反映出其人生與學思之多樣面向的歷程性與整體性問題。不深入研究朱熹的成學歷程，將無法明白實踐與知識在朱熹學術中的具體關係。

另外，儒學大傳統雖以德行、實踐爲先，文事、知識爲後。然而有關德行與實踐的知識，自孔子以降，在儒學傳統中卻有非常高的地位。朱熹所開出看似重知識的學術取向其究竟關懷爲何？其所研習的知識是否爲了實踐而存在，還是具有客觀獨立的地位？這也是研究中國近世學術思想史所不能不面對的根本性問題。儒學與理學傳統，本來偏向實踐，既有前述「行有餘力，則以學文」的經典說法，又有德行之知與聞見之知的基本分野，而少見獨立構成且綿延發展的知識體系。所謂聖賢，均以做人處事的實際情況爲標準，而非徒見於文字言論。前輩理學大師，均致力於成聖成賢，著書不多。朱熹建立新傳統並啓發了無數後學，其所創造的求知途徑的性質與意義，亦有待深入探索。限於主題與篇幅，本文對此問題雖然不能充分處理，卻可提供不少重要的線索 [4]。

不僅如此，關於實踐與知識的探索，既是研究宋明乃至中國學術思想史的核心問題，也是當代學術界所關心的一個基本議題。實驗主義與詮釋學這兩大

---

3 此為馮友蘭及牟宗三先生一系的說法，詳見下文。

4 若一切以實踐為核心，則知識最終也是為了實踐而存在，有真人而後有真知，不可離實踐而獨立研討做人處事的知識。此種以實踐為依歸的知識是否仍有其所謂客觀的價值，仍有待深入分析。若言客觀性，則其客觀性的基礎為何？所謂可靠的知識之標準為何？也必須明確有所指示。然而此問題牽涉太廣，根據朱熹的成學過程，本文雖能提出初步的看法，卻無法徹底處理，而有待於他日。

當代顯學，都對知識與實踐(Praxis)之間難以分離的關係，提出深入的探討[5]。當代的思想界大師如Richard Rorty，Michel Foucault，Maurice Merleau-Ponty，乃至新馬克斯主義，現象學，後現代主義者對於傳統知識的觀點、純粹知性的限制、實踐的重要性及實踐主體與認識客體之間難以分離之關係，亦不斷提出論說。是以本文所探討的問題，在當代學術及思想界，亦有相當的重要性，可作爲進一步比較研究的基礎。

要探討前述所謂「重知識」的轉折，以及朱熹思想中實踐與知識的關係，最好的方法，應爲對於朱熹成學的過程作一深入的探究。朱熹中年以前的學術發展可以分成四個階段。他的父親與其父親的摯友都崇尙理學，所以朱熹自幼在理學與儒學的傳統中長大。然而他十五六歲時從儒學與理學的傳統轉而醉心於禪學，開始進入一個參禪修道而兼治理學的階段。到了二十四、五之後，才從禪學轉而致力鑽研經典，由是而回歸儒學。最後則是在三十七歲之後參究「中和問題」幾達三年，終於大成其學。其中最早期的三階段，其實已經決定了朱熹學術的基本方向與大致內涵，而且均直接聯繫到朱熹對於知識與實踐的不同態度，而成爲我們研究此課題的絕佳場域。

在研究方法上，本文不僅注意朱熹本人的言論，也注意影響其學術方向的各種要素。朱熹早期的學術取向，與家庭及師長有極密切的關係。其父朱松於亂世之中謹守出處進退的分寸，大節凜然。他服膺二程學，並曾從學於二程再傳弟子羅從彥。其父親的好友如劉子羽、劉勉之、劉子翬、胡憲、李延平等人，及他們所往來的方外之士，則是影響了朱熹一生學術方向的師長。因此本文在探討朱熹這早期學術時，特別注重其家庭暨師長的立身處世以及學術取向。這些人的學術一直深受二程學脈與禪學的影響，因此在研究時，當然必須注意程學與禪學在南宋的發展與遭遇。另外，要研究朱熹早期學思的轉變，當然不能忽略他在這些時期身份的自我認定、從事的工作，所擔任的官守、家庭的狀況，以及整體政治與社會的情形。因爲這些事物，在在與他對於實踐與知識的態度相關。本文希望融合這些要素，從而對於朱熹早年的學術取向，有一個更完整

5 參見Robert Hollinger, *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985).

的理解。

研究史的回顧

要認識朱熹早期的學術取向，首先必須細究其具體的發展歷程。此具體歷程，至今仍可詳細考察。除朱熹文集、語類中大量文獻，時人來往書信及當時有關記載可供參考外，古人如李方子、王懋竑、夏炘對朱熹成學的過程，已多所考訂，惜多偏於中、晚期。近人錢穆先生所著《朱子新學案》中〈朱熹從遊延平始末——附朱熹早年自述語〉、〈朱熹論禪學上下〉、〈朱熹論未發與已發〉、〈朱熹論涵養與省察〉諸篇，對於朱熹早期的學術思想，首先加以考論。其中於朱熹從遊延平前後學術發展之曲折往復，考釋尤詳。惟於其參禪修道及其二十四歲之前之發展，雖有所論列，卻仍屬簡略。然該書於朱熹在早期所下之功夫及所窮研之義理，常有深切之說明，非常值得吾人重視。另外，當代學者束景南先生以畢生之力所著之《朱熹年譜長編》，收羅宏富，於朱熹一生學術思想著述之進程，及其家庭、師長、交友、出處及相關事情莫不詳考，極便於學者研究朱熹學術思想之發展。而其所著《朱子大傳》一書，企圖對朱熹之一生作一綜合陳述，亦深具參考價值。

除此之外，近人牟宗三先生所撰《心體與性體》一書，有部分章節探討了朱熹成學與參究中和的過程。對朱熹之學思有其哲學化的解釋，然考據不甚精詳。其後劉述先先生所撰〈朱熹參悟中和問題所經歷的曲折〉一文，義理多採牟先生，考據則多採錢先生，企圖爲一綜合的說法。另外蔣義斌所著〈朱熹排佛與參悟中和的經過〉，則注意到朱熹之早年所習之禪學與其參悟中和問題之關係。以上作品對於朱熹學術轉變之過程雖頗有發明，彼此之看法卻不免時相衝突。關於許多書信與文字寫作時間的考訂，也因作者對於朱熹思想、義理之認識而有所不同。其中有許多的問題，必須釐清。尤其重要的是，前人之研究雖頗有成績，卻未曾特就「實踐與知識」這一課題作辨析。是以本文擬在前人研究的基礎上，對此過程與問題特別加以深入的考訂及研究。

此外，有關朱熹學術取向的基本特質之論述亦不少。錢穆先生的鉅著《朱子新學案》雖然不曾直接提出「實踐與知識」這種現代化的問題，卻不斷在其

文字中，表達了朱熹在實踐與知識上所付出的巨大努力與成就，以及兩者密切的關係。另外，余英時先生的大作《朱熹的歷史世界》，大力批評了不少當代學者將理學變成了一種哲學或純知識探究的觀點，並有力地指出朱熹所學絕不只是純知識的探索，而終生有其政治社會實踐上的興趣乃至投入。該書主要就朱熹的政治與社會實踐立論，與本研究偏就朱熹的學術發展與取向之研究有所不同。然本文之旨趣與研究方法，實有學步余先生之處。

另外，直接析論朱子學術取向中所呈現的「實踐性與知識性」的，有以下作品：後藤俊瑞，《朱熹の實踐哲學》（東京：目黑書店，1937）；後藤俊瑞，〈朱熹の倫理思想——續朱熹の實踐哲學〉（西宮：後藤俊瑞博士遺稿刊行會，1964）；荒木見悟，〈朱熹の實踐論〉，《日本中國學會報》第1期（1950，東京）。其中前臺北帝大教授後藤俊瑞的作品，大力發揮中國哲學與朱熹學術中理論實為實踐之從屬一義，甚有見地。然而如此立論，似不免對於朱熹之實踐與理論的複雜及具體關係，及其實踐不能沒有理論與知識支持之事實，未能發明。而且該書分本體論、生成論、意識論全面分析朱熹「實踐哲學」的哲學結構與內涵，純屬哲學分析，與本文的取徑大為不同。荒木見悟〈朱熹の實踐論〉一文的重點，則在於解析朱熹關於人生實踐的各種思想。雖頗有可取，亦未能將此問題放在朱熹「真實的人生過程」中加以研究。這些作品原作的時間都超過了半世紀，且未曾如本文針對朱熹學術思想的真實生命歷程立說，所以我們有必要重新審視此問題。

另外如馮友蘭先生的研究，則認為朱熹的學術混淆了知識與實踐應有的關係。馮友蘭認為朱熹的格物思想：將增進「客觀上各個具體事物的知識」與提高「主觀上的精神境界」混為一事，使「『明明德』不是從自己本身做起，而是從外物做起了。」並認為朱熹對於「窮物理」與「窮人理」之間「的關係認識不夠全面」。這使得「他（朱熹）的意思在理論上有講不通的地方，在實踐上也有行不通的地方。」[6] 然而，據筆者的研究，反而可能是馮先生從一開始沒弄清楚朱熹所窮的之理為何。對於朱熹而言，格物所得之理，本來就是屬於人的「處物之理」，或曰事物對於人所呈現出的性質，以及人如何處理具這樣性

---

6 馮友蘭，《中國哲學史新編》第五冊（北京：人民，1985），頁168-172。

質的事物之道理。在這個意義上，實踐與知識，主體與客體，內與外有交融的關係[7]。不能簡單地用自笛卡兒、培根、康德以降，心物二分，主客體對立，純粹理性與實踐理性二分的現代認識觀加以抹煞。

牟宗三先生對於朱熹的認識觀則持有類似且更進一步的懷疑。牟先生用所謂「外在知識」與「道德主體」，或「外延的真理」與「內容的真理」的區分，來析論中國哲學根本特性，並判分理學各家的高下得失[8]。他從康德式「外界知識」與「道德主體」二分的前提出發，認定朱熹的道問學之路不行[9]。他根本上認爲朱熹所有的學思屬於靠知識來逼近義理的「橫攝體系」，與真正從性體與道體流出，實踐性的「縱貫體系」有本質上的區分與無法跨越的鴻溝[10]。然而牟先生這種說法，過度受到心與物、知識與實踐、主與客對立的西方認識論與世界觀的影響，從而誤解了程朱陸王的對立，也未必有當於朱熹學之實。對於朱熹早年爲學的過程，亦缺乏相應的理解[11]。另外當代名家如劉述先、陳來關於朱熹學的看法，頗受馮、牟兩先生說法的影響，也認爲朱熹學偏重客觀知識，而不屬於實踐性的縱貫體系[12]。凡此說法，似乎都未能就朱子學術及生命歷程中實踐與知識具體而密切的關係加以分析，所以不免都落入了簡單的二分法。

---

7 參見拙著〈朱子的認識方式及其現代詮釋〉，《中國哲學與文化》(桂林：廣西師範大學出版社，2007)，第一輯，頁161-194；〈朱子世界觀體系的基本特質〉《臺大文史哲學報》，第68期(臺北，2008)，頁135-167以及〈聖人之書與天理的普遍性：論朱子的經典詮釋之前提假設〉，《臺大歷史學報》，第33期(臺北，2004)，頁71-95。

8 此分法見牟宗三，《中國哲學十九講》(臺北：學生，1983)，頁15-16，20-43，又見於《心體與性體》(臺北：正中，1981)，卷1，頁38-41，44-51；卷3，頁48-49，352-353，476-483。

9 《中國哲學十九講》，15。

10 參見《心體與性體》，第三冊，頁48-49，352-353，476-483。

11 牟宗三先生分析朱子參見延平一事，注意力完全在於思想內部的問題，而未曾析論讀經典與日用實踐對於朱子學思所發生的整體影響及其意義所在。至於朱子參見延平之前的讀經與學思歷程，更是簡單帶過。牟先生書中亦曾仔細分析朱子對於四書乃至其他經典的義理之解讀，然而著重點在於建構朱子三十七歲以前的「義理系統之型態」。其所謂「橫的靜攝系統」是否能得朱子學之真固然有待進一步研討，然而該書所重在於朱子的思想體系與型態，與本文的重點顯然不同。(牟宗三，《心體與性體》，第三冊，頁1-70)至於本文所涉及的各種義理問題，筆者所見實與牟先生亦有根本性之不同，在此難以具論。

12 參見陳來，《朱熹哲學研究》(北京：中國社會科學，1993)，第一章。

第一階段：指向實踐的知識：讀書學聖人（約十至十六歲）

朱熹早期的學思歷程可分爲三階段：一、儒家教育(10至16歲)二、參禪修道(16至24、25歲)三、由釋歸儒(25歲之後)。每一階段各有其特色，而其中各階段的轉捩時期又最値得注意。朱熹對於自己第一階段的學思歷程，曾說過下面一段非常重要的話：

> 我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。既不自揆，欲造其風。道絕徑塞，卒未能通[13]。

換言之，他最早求學，是以讀書求知爲主。所讀的書，又以《易經》、《論語》、《孟子》爲中心。其目的在於研究與認識聖人之所以爲聖人的道理，而其內心最深的嚮往，則在於契合聖人的風範。這種學習的方式，雖明顯以書冊知識爲主，然而其背後實有一實踐的嚮往。其讀書的目的在於認識聖人與效法聖人，而非我們現代「爲知識而知識」的態度。以下本文將分析他的家世、師承以及他在這一階段的成長過程，以認識這種求學方式的成因與意涵。

朱熹生長的家庭相當困乏，大環境又十分險惡，而他父親朱松卻在困頓中依然堅持士人的操守，將平生所學付諸實踐，這對朱熹的學術性格，有決定性的影響。北宋末年，他的父親朱松因爲受命擔任福建政和縣的縣尉，舉家離開江西婺源老家遷至政和。南宋初，天下大亂，朱松調任尤溪縣縣尉等官職，不久遭遇金兵南下，流離失所，於建炎四年逃回尤溪，借住於鄭氏寓所，隨即又遭寇難。朱熹於同年誕生於此，可說是在戰亂流離中出生。朱松「抱負經奇」，雖有心致力於挽救國家危亡，卻因個性耿直，又不善於推銷自己，仕宦的路途相當不順利，長期任小官卑職，一家人生活頗爲清貧[14]。紹興六年朱熹七歲，

---

13 朱熹，〈祭開善謙禪師文〉，收入《佛法金湯編》(明萬曆二十八年釋如惺刻本)，卷15，〈朱熹〉，頁1；《歷朝釋氏資鑑》(北京：九洲圖書，2000)，卷11。按；此文不見於《文集》，然全文所敘之事歷歷如繪，且時日情況均與當時相符，當非僞作。參見束景南，《朱熹年譜長編》(上海：華東師範大學出版社，2001)，頁103-104，154。該書以下簡稱《長編》。

14 朱熹，〈朱松行狀〉：「公抱負經奇，尤恥自售以求聞達，以是困於塵埃卑辱，鋒鏑

祖父過世，「朱松守喪，盡室饑寒，朱熹長兄、二兄約在此時夭亡」，可見其家庭狀況之惡劣[15]。隔年朱松受到御史胡世將等人的推薦，奉召入對中興大計，除秘書省校書郎，景況轉佳。翌年，卻又因積極反對和議，不得於當道，乃於紹興十年退職奉祠。退職後，他以教學及課子爲務，而於紹興十三年過世。當時朱熹時年僅十四，家無恆產，只好將他托孤給友人[16]。朱松在國家一片危亂之中始終堅持士大夫的操守，有爲有守，不計個人得失，實在令人敬佩。這種性格及其所伴隨而來的艱苦生活方式，對於朱熹的一生，有決定性的影響。

朱熹不僅受到朱松人格實踐的影響，還傳承了具有卓越內涵與精神的家學。朱松係「同太學上舍」出身，「行年二十七八，聞河南二程先生之餘論，皆聖賢未發之奧，始捐舊習，祓除其心，以從事於致知誠意之學。」[17]二程之學在元佑之後便受壓制，徽宗一朝更嚴厲禁止傳習伊川之學；北宋將亡，程學終於解禁，然而十年之後又因牴牾當朝而被禁[18]。朱松在國亡之後接觸到程學，其所講究的「致知誠意」之學，使他捐棄苟且的舊習，「祓除其心」，真心誠意面對時代的問題，認清事事物物之所當爲而全力以赴。他受到了主戰大臣張浚的賞識，更使他不計個人的得失，積極任事。張浚於紹興七年因淮西兵變之事罷相，高宗轉而傾向和議。紹興八年，秦檜任宰相，力主和議，朱松結合同志，不顧個人的安危向朝廷堅決抗爭[19]。這些抗爭最後終於導致他的去職。可見他所學「致知誠意」的二程學，絕非只是書本上的知識，而是以性命相見，

(續)

擾攘之中，逃寄假攝，以養其親，十有餘年。以至下從算商之役於嶺海魚蝦無人之境，則已無復有當世意矣。」《晦庵先生朱文公文集(陸)》，《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2002)，卷97，頁4507。該書以下簡稱《文集》。

15 《長編》，頁39。

16 參閱《長編》，卷上，頁60-73。

17 朱松，《韋齋集》(四庫叢刊續編景明本，臺北：臺灣商務印書館翻印，1981)，卷7，〈上趙丞相劄〉，頁57。

18 李心傳，《道命錄》(臺北：文海出版社，1981)，卷3，頁94：「自崇寧後，伊川之學為世大禁者二十有五年。靖康初乃罷之。至是僅十年而復禁。」

19 朱松先在紹興七年八月上書宰相論淮西事，九月又再上書高宗論不可撤戍。至紹興八年，秦檜主和議，時朱松任職史館，與館臣胡珵、張廣、凌景夏、常明、范如圭共同上書反對議和。朱熹〈朱松行狀〉曾記此事：「遂決屈己和戎之議矣。……於是眾心共怒，軍士至洶洶欲為變，夜或揭通衢，指檜為虜諜，都人洶懼，一時忠智之士競起而爭之。……蓋出公與諸公之意，而成於胡公之手。」(《文集(陸)》，頁4512-4513)

使他直接與當政發生激烈衝突的學問。

朱松不僅致力於理學，也用心於傳統意義上的「文學」。他自道「中更憂患，端居無事，復取六經諸史與夫近世宗公大儒之文，反覆研覈，盡廢人事，夜以繼日者餘十年。其於古今文章關鍵之闔開，淵源之渟滀，波瀾之變態，固已得其一二矣。」[20] 此所謂文學，亦絕非吟風弄月的美文，而是以六經諸史爲根基，有關經世、做人與政教大端的文章[21]。朱熹自幼好文章，懂得欣賞六經及當代巨公之文，與其家學自然有關。這種文學的內容，與作者的人格風度及精神氣魄不可分，也是一種通向實踐的知識。另外，朱松雖然不得志於朝廷，卻以其詩聞名於世。傅自得的〈韋齋集序〉說：「故吏部員外郎韋齋先生朱公，建炎、紹興間詩聲滿天下……且言：『古之詩人，貴衝口直致……誦此詩則可見其人之蕭散清遠，此殆太史公所謂「難與俗人言」者。』予時心開神會，自是始知爲詩之趣。」[22] 可見朱松的詩，講究直接表現作者的性靈、人格與精神。另外，他曾經教朱熹學詩之法：「蓋嘗以爲學詩者，必探賾六經以浚其源，歷觀古今以益其波，玩物化之無極以窮其變，窺古今之步趨以律其度。」[23] 這是教他要認識學術文化與道理的本原，觀古今事變與天地之造化，並學習前人作詩的法度，才能寫出美好而動人的詩篇。這種學詩的方法，與人格及性靈的陶養不可分，並從一開始便企圖與真實的文化、歷史與造化結合。此種內涵極其豐富的「文學」知識，雖然包含了個人的想像，卻依然指向真實世界與生命實踐。

朱熹幼年所學的對象，還包括與他父親往來的大儒。這些人給他的影響，似乎都與其人格及道德力量有密切的關係。他九歲時陪侍父親，見到大儒尹焞，並得到尹焞的《論語解》。《文集》中記道：「熹嘗於眾中望見其道德之容，又得其書而抄之。」[24] 顯示朱熹直接受到他人格與學問的影響。尹焞乃程頤的弟子，曾因朝廷「發策有詆元祐諸臣議」，立志自此不復應舉。北宋亡國，他

20 朱松，〈上謝參政書〉，《韋齋集》，卷9，頁74。

21 行狀中述其早年讀書之事亦可與起相發明。參見朱熹，〈朱松行狀〉，《文集(陸)》，卷97，頁4506-4507。

22 傅自得，〈韋齋集序〉，收入朱松，《韋齋集》書首，頁1-2。

23 朱松，〈上趙漕書〉，《韋齋集》，卷9，頁68。

24 《文集(肆)》，卷55，〈答王德修〉，頁2631。(參見《長編》，頁50)

冒死拒絕劉豫聘任而南奔。紹興八年，朝廷擬議和，他上書高宗與秦丞相，痛陳大義，力反和議。然而書上不報，於是他於九年辭去禮部侍郎兼侍講之職。宋史說他：「學于程頤之門者固多君子，然求質直弘毅、實體力行若焞者蓋鮮」[25]。尹焞以持守涵養最親切而篤實聞於世，於出處進退絲毫不苟，置個人死生及得失於度外，是一個受到舉世尊敬的篤行君子。另外，朱熹於九至十一歲時又親聞乃至親見韓世忠、胡寅、胡銓、都中正派人士與其父及其館職同僚上書反對和議並因而去國之事。韓世忠是當時婦孺皆知的抗金名將，最先上疏抗爭，從而引發朝中正人紛紛上書。禮部侍郎胡寅為理學大家胡安國的長子，湖湘學派的代表人物，曾與秦檜爭論和議於朝堂。年幼的朱熹曾親見之，很受其感召[26]。胡銓則是當時抗議最激烈的士大夫。他上書請斬主和派秦檜、王倫、孫近三奸臣，並請停止「和議」、北上抗金。其奏章慷慨激烈、正氣凜然，因而名震天下[27]。朱松及其同僚則在胡銓遭受放逐且「永不敘用」的處分後，竟立即上書，繼續痛斥乞和，可見其忠義果敢。朱松一生所交遊，多為這一輩慷慨激烈，見義勇為的君子。朱熹少年時之所學與所浸潤，亦由此可見。

朱熹的老師們，亦頗具積極實踐的精神。朱熹年十四，朱松卒。病危時，「手書以家事託劉子羽，命朱熹稟學於武夷三先生：胡憲、劉勉之、劉子翬。」[28] 劉子羽是抗金名將。建炎初曾受知於張浚，在川陝一帶主持軍務，智勇雙全。他堅決與金人抗戰，屢次冒死建立奇功，一生作為可歌可泣，最後因不附秦檜而罷去[29]。朱松將家事託付給這樣的人，朱熹所受的教育與薰陶可想而知。胡憲、劉勉之、劉子翬三人都是學習程學的隱君子。胡憲乃胡安國子，「平居危坐植立，時然後言」。他致力於二程所傳的聖學，以「克己」為本，生平不苟出，有隱士的操守。他曾任建州教授，以「為己之學」教諸生，「聞者始而笑，中

---

25 《宋史》(臺北：鼎文書局，1983)，卷428，〈尹焞傳〉，頁12738。

26 《語類》，卷101。參見《朱子大傳》，頁17-18。

27 按：《長編》頁55認為朱熹十歲時或親見胡銓，恐不確。《文集(伍)》，〈跋高彥先家諸帖〉所謂：「熹猶及見紹興中年姦凶擅朝，忠賢奔播時事，而知漳浦高公之為烈也。……季士又以此軸見視，如李、曾、二胡諸公，皆先人所從游，當日相隨去國者。三復其言，益以慨歎。」(卷82，頁3897)所謂「及見」當指親聞此事，而不必然是親見「李(彌遜)、曾(開)、二胡(詮、理)」諸人。

28 《長編》，卷上，頁72-73。

29 《宋史・劉子羽傳》，卷370，頁11504-11508。

而疑，久而觀其所以修身、事親、接人者，無一不如所言，遂翕然悅服。」[30] 是個言行一致的理學先生。劉勉之爲太學生時，丞相蔡京禁元祐之學與程學，他竟然私自求得其書，深夜鈔寫誦讀。後來亦因奸人當政，拒絕科舉，「結草爲堂，讀書其中，力耕自給，澹然無求於世」。紹興年間，朝廷特召詣闕，秦檜不讓他見高宗，他「知不與檜合，即謝病歸。」是一個爲了堅守原則，而放棄一生榮華的人[31]。劉子翬與劉子羽爲兄弟。他們的父親劉韐於靖康間奉使金營，拒絕金人誘降，竟自縊而死。劉子羽扶柩歸鄉，發誓與金人不共戴天，成爲抗金名將。子翬則爲父親廬墓三年。他體弱多病，築室於故鄉屏山下，宣講程學、論說道義。雖然隱居，卻無時不憂國，而充分表現在他的詩篇中，頗爲時人所重，有詩史之稱。朱熹九歲時初見劉勉之，十一歲初見劉子翬，更早則於六歲初見延平李侗，他們個個都是慷慨忠義之人[32]。這些後來影響他一生的老師，都是他幼年時便認識的父親好友，其影響自然極爲深沈。朱松平日所來往的都是這輩忠義恬退之士，臨終之托孤，更可見他的懷抱。這些老師給予朱熹的教育，當然不會只是書本上的知識，而是指向生命實踐的學問。

朱熹本人的氣質，頗具知識性與思想性的傾向：《朱子語類》記載：

> 某自五六歲，便煩惱道：「天地四邊之外，是什麼物事？」見人說四方無邊，某思量也須有箇盡處。如這壁相似，壁後也須有什麼物事。其時思量得幾乎成病。到而今也未知那壁後池本作「天外」，夔孫錄作「四邊」是何物[33]。

五、六歲時便爲了思考宇宙之究竟的問題到幾乎生病，可見朱熹對於解釋「世界」有極強的興趣，一定要追求一種徹底的理解。這種基本性格與他日後致力於萬事萬物之原理的研討，應有一定的關係。然而朱熹早年的學術取向，畢竟

30 《宋史．胡憲傳》，卷459，頁13463-13464。
31 《宋史．劉勉之傳》，卷459，頁13462-13463。
32 《長編》，卷上，頁37，53，62。
33 朱熹，《朱子語類》（京都：中文出版社，1970；該書以下簡稱《語類》），卷94，〈周子之書．太極圖〉，頁3774-3775。

受到前述家庭與師長的影響最大。他在這些賢豪之士中長大，自幼便有不凡的志向。朱熹十歲時在臨安讀《四書》，便慨然發憤上進[34]。同年已「自知力學，聞長者言輒不忘。」[35] 他自己說：「某十數歲時讀孟子言『聖人與我同類者』，喜不可言！以為聖人亦易做。今方覺得難。」[36] 朱熹大弟子黃榦所撰的〈朱熹行狀〉，則記載他「少長厲志聖賢之學，於舉子業初不經意。」[37] 對年輕的朱熹而言，「聖人」是一個客觀存在的偉大標準，而所謂「喜不可言」、「厲志聖賢之學」則表示他對於這做人的最高境界，有發自內心的熱切嚮往。學聖人這個想法，在本質上不是一個知性的目標，而是一個實踐的目標。他雖然是從長輩中聞見這個目標的意義，並非親證，然而在當時已有不少感受。他說：「某自十四五歲時，便覺得這物事是好底物事，心便愛了。某不敢自昧，實以銖累寸積而得之。」[38]「這物事」三字雖未說明，當指聖賢的大道而言。可見他很早便對聖人之道的美好處，有切身的感受。「銖累寸積」，則表現出他累積的為學功夫，這與陸象山頗為不同。

朱熹早年除了一般士大夫子弟所受經、史、文章、詩賦的教育外，特別繼承了二程理學的傳統。他說他早年「以先君子之餘誨，頗知有意於為己之學，而未得其處。」[39] 為己之學，正是理學家教人的最要法門。他九歲時鈔誦尹焞的《論語解》。十一歲至十四歲，在父親的親自督導下，致力於四書與左氏春秋等經書的研讀，並直接受到了二程與楊時一脈理學的教育[40]。然而在十四歲時，才透過劉勉之、劉子翬的教授，正式開始讀二程與張載的著作。兩先生特

34 《語類》，卷121，頁4671：「孔子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』這箇全要人自去做。孟子所謂奕秋，只是爭這些子，一箇進前要做，一箇不把當事。某八九歲時讀孟子到此，未嘗不慨然奮發，以為為學須如此做工夫！當初便有這箇意思如此，只是未知得那裏是如何著，是如何做工夫。某年八、九歲時，讀孟子到此，自後更不肯休，一向要去做工夫。」(其年份考訂參見《長編》，頁59)

35 王懋竑，《朱子年譜》(清文淵閣四庫全書本)，卷1，頁2。

36 《語類》，卷104，頁4151。此條為包揚於癸卯年以後所錄，時朱子年逾五十四。

37 〔宋〕黃榦，〈文公朱先生行狀〉，《勉齋集》(《文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷36，頁405。

38 《語類》，卷104，頁4167。

39 《文集(貳)》，卷38，〈答江元適〉，頁1700。

40 束景南，《朱子大傳》(福建：福建教育出版社，1992)，頁22-26，28。

別以張載《西銘》教朱熹，這是理學家教學者立志的大傳統[41]。他十五歲時勤攻《四書》，「讀呂大臨《中庸解》與《孟子》「自暴自棄」章，警厲奮發，作〈不自棄文〉」[42]。同年讀《周禮》，以爲此書係從聖人廣大心中流出[43]。十六歲時，在朝廷禁程學中，潛研二程理學[44]。朱熹的理學雖然得自家學，然而正式學理學，則是從學於三先生之後。前述立志「學聖人」，也在十四、五歲這個時候。這與古人「易子而教」的傳統可能有關係，然而更重要的是，朱熹是在父親過世之後，才更加發心學聖人及鑽研理學。在失怙的心情中所讀的書以及所立的志，不免有一種補償的作用。朱熹二十歲所作〈壽母生朝〉詩中寫道：「家貧兒癡但深藏，五年不出門庭荒。……人間榮耀豈可常？惟有道義思無疆。」[45] 可見他於父親過世後，深感人生無常，家中又無所依傍，只能全心讀書，並寄託此心於對「道義」的追求上。事實上，朱熹從十歲之後便致力於經書，這種看似偏向「知識」性的追求，背後其實有著巨大的實踐力量。孔子、孟子與朱熹都是孤兒，卻都提出了對於「道義」的永恆追求，這其中應包含孤兒奮力重建「世界秩序與意義」的意志吧。然而，朱熹在這個時期，卻也開始走向參禪問道的路，我們在下一節對此將有進一步的分說。

綜論朱熹第一階段的爲學，他雖然十歲便知力學以上達，十四五歲便確然有志於學聖人，然而此時所謂的學聖人或「道義」，其實是以所聞見於長者的風範，或所得之於書冊者爲主。聞見想像者多，實得者寡，仍然是以「知識」爲主。雖然如此，他周圍的長輩都是認真實踐儒家道德的賢豪之士，這也使他所得乃至所求的知識，絕不僅限於書本文字，而是直接指向實踐的知識。朱熹早年循著儒者爲學的舊門徑——讀書明道理爲學。他好學、好問、好思想，對於書中的根本義理，頗有所見，知識性的傾向很重，這可能是他的一個基本傾向。然而，朱熹很早便透過家學繼承了理學「認真實踐」及「爲己之學」的「新傳統」，對於如何實得於己非常用心。也因爲如此，他發現聖人不易學，書中

41 《長編》，卷上，頁81-82。

42 同上，頁85。

43 《語類》卷33，頁1362：「周禮一書，周公所以立下許多條貫，皆是廣大心中流出。」（參見《長編》，頁97）。

44 《長編》，卷上，頁99。

45 《文集(壹)》，卷2，頁297-298(參見《長編》，頁84)。

的義理並未實得，從而埋下第二階段參禪修道的契機。朱熹積極學聖人與參禪學道似與父親的過世有相當的關係。父親在世時，環境縱然艱難，世界總是安穩的。然而父親的去世，讓他必須從一個超越於現實的源頭去尋求生命的支撐點。這種追求，在開始時不可避免的帶有相當的知識性與想像性，而非純然立基於真實具體的生活之中。這一點與陸象山一路在其原生家庭中學習歷練非常不同。朱陸異同，與雙方家庭及成長背景的巨大差異有著密切的關係，也很早便表現出大爲不同的學術經歷與取向[46]。

第二階段：務求實得於心：參禪修道與鑽研理學（十五、六至二十五歲）

朱熹父親的過世，於其學術思想的發展有很大的影響。他一方面開始正式讀二程與張載的書，一方面逐漸走上參禪問道的路。這是他研習心性之學的關鍵階段，其學習與追求的性質，值得我們深入研究。朱熹在父親過世後半年，與母親遷至潭溪過著寄居劉氏的生活。劉家對朱熹很好，不僅讓他與自家子弟一同讀書求學，還供他房舍田產，使他無後顧之憂[47]。然而朱熹在心情上還是頗感戚苦，如前所引，他說自己：「家貧兒癡但深藏，五年不出門庭荒。……人間榮耀豈可常？惟有道義思無疆。」[48] 父親去世翌年，他寫信給原本生活在

---

46 象山為學甚為平順，頗有一直超悟的氣概。依其所言，似乎年十三、四便已大悟，而後主要在大家庭中培養鍛鍊，由此一路上達，自信有得於大道。(參見〈年譜〉，《陸九淵集》〔北京：中華，1980〕，頁482-483，485。)大抵象山的成長環境較安定，家庭完整和樂，儒家之道對其而言本屬天經地義、自然而然。其所存在的世界完整穩固，內心深處易覺安定，少有所疑。從此穩固的心理基礎出發，較容易自覺我心合於天地之心，此道合於宇宙之道，而不假他求。朱子的家庭流離困頓，父親十幾歲便去世，師長亦往往退隱好佛，因此他的生長環境充滿不安定的因素。儒家的世界，對他而言並非如此確定而完整，不如象山那般自然而然。他必須用自己的力量，融入天地間一切事物，重新確立世界的秩序與意義。因此朱子的求學歷程較為曲折，疑惑思辨既多且深，而且比較需要透過經典與聖人來設定標的，從而安定其趨向並擴大其視域。朱子學術重知識性，與此家庭與成長背景當有密切的關係。孔子年輕時亦曲折，故四十而不惑，而象山十三歲似已不惑。孔、孟、朱子、范仲淹、歐陽修等心量極廣大並企圖徹底重建世界的秩序與意義之人皆早年失怙，此現象在中國學術與文化史上應具有重大意義，值得進一步研究。

47 《長編》，頁73-81。

48 《文集(壹)》，卷2，頁297-298。

一起，如今窮困不得志的三叔，訴說投靠異姓、寄人籬下的辛酸[49]。這段時間的朱熹，生活主要以讀書爲中心，精神上卻開始一段新的追求。知識與想像已經不再能滿足他。他需要一種「實得於心」，感動其全生命的實踐經驗。

朱熹寄居劉家，進入劉子翬所主持的劉氏家塾讀書，受業於武夷三先生[50]。其中影響他最深的首先是屏山先生劉子翬，其次是籍溪先生胡憲。他們平日雖然給予朱熹正統的儒學教育，可是各自在精神上，卻帶有其他的嚮往。劉子翬本人儒、釋兼修。他雖然很有忠君愛國的熱忱，身體卻一直多病，難免喜靜厭動，作清靜無爲之想。朱熹的〈屏山先生劉公墓表〉寫道：「[屏山]官莆田時，以疾病始接佛老子之徒，聞其所謂清淨寂滅者，而心悅之，以爲道在是矣。」明白說出他以佛老的清靜寂滅爲至道[51]。另外，朱熹在論述自家師承與傳授時說道：

> 初師屏山、籍溪。籍溪學於文定，又好佛老；以文定之學為論治道則可，而道未至。然於佛老亦未有見。屏山少年能為舉業，官莆田，接塔下一僧，能入定數日。後乃見了老，歸家讀儒書，以為與佛合，故作《聖傳論》。其後屏山先亡，籍溪在。某自見於此道未有所得，乃見延平[52]。

可見二人均好佛老，而劉子翬所得尤深。子翬所作之《聖傳論》，企圖調和儒佛，其中心思想與其說是儒學，不如說是佛學。所重在「了生死」之苦，而非儒學傳統的倫理、家庭與生命[53]。朱熹在潭溪隨著他們讀書，不免深受這種儒

49 《長編》，頁84。

50 是即後來的屏山書院。由劉子翬、劉勉之，胡憲三先生主教。《長編》，頁76-77。

51 《文集(伍)》，卷90，〈屏山先生劉公墓表〉，頁4169。

52 《語類》，卷104，頁4164。

53 《語類》載：「如他謂『軻之死，不得其傳』，程子以為非見得真實，不能出此語，而屏山以為『孤聖道，絕後學』，如何？」先生笑曰：「屏山只要說釋子道流皆得其傳耳。」又問：「如十論之作，於夫子全以死生為言，似以此為大事了。」久之，乃曰：「他本是釋學，但只是翻謄出來，說許多話耳。」(《語類》，卷96，頁3932)。然而此書在當時仍被認為是道學之傳。所以「何若再乞申誡師儒黜伊川之學，張載《正蒙》、劉子翬《聖傳論》均在被禁之列」(《長編》，頁95-96)。可見理學與禪學在當

佛不二，乃至陽儒陰釋學說的影響。他自幼仰慕聖人，喪父之後的孤苦心情，更使他有心追求真正的聖人境界。劉子翬以身心親證的學說，便引領他走入習禪的道路。朱熹說：

> 我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。既不自揆，欲造其風。道絕徑塞，卒未能通。下從長者，問所當務。皆告之言，要須契悟。開悟之說，不出於禪。我於是時，則願學焉[54]。

可知朱熹雖然立志學聖人，可是只從讀書入手，終究不得其門而入，於是改而參禪，尋求開悟與親證。這裡所說的「下從長者，問所當務」，應當就是請問劉子翬、胡憲、劉勉之等人。其中劉子翬固然以清淨寂滅爲道，而胡憲、劉勉之二人亦好禪學。三人雖同有忠義之慨，又同爲儒家意義上的隱君子，卻也都深好佛老，甚至可說是陽儒陰釋的理學家[55]。朱熹自幼讀聖賢書，又跟隨這群師長學理學與儒學，而他們教他求道的核心奧秘竟是尋求「開悟」。也就是說，一旦面對終極性的實踐要求時，諸先生都認爲必須透過開悟式的心性之學才能得道。由此更可見，對於武夷三先生及年輕的朱熹而言，理學乃至禪學的核心，都是實踐性而非知識性的。

學聖人固然一直是朱熹的中心嚮往，然而完美的儒家聖人畢竟都存在於書本與歷史之中。現實中的儒者，在身、家、國、天下的各種需求及責任中奮鬥，不免遭遇種種問題，於是往往轉向看來灑脫無礙的方外高士請益。這並不表示他們放棄了儒者的基本身份，卻表現出真實世界中儒學與佛老的一種關係。這類情況，在宋代本極爲普遍，而南宋初年更有一種士大夫階層普遍參禪，忠義之士也往往好佛的一個特殊現象。宋代政治內部有許多結構性的問題，一向難以改變。慶曆變法固然失敗，熙豐變法更帶來不斷的政爭，而北宋王朝就在黨爭中亡國。南渡後制度上的問題依然，且國家爲求苟和，不惜打擊忠義之士，使人心極爲苦悶。加以歲貢於異族，橫徵稅賦，百姓受難。「包容政治」之下

(續)

時密切而往往難分的關係。

54 朱熹，〈祭開善謙禪師文〉，《佛法金湯編》卷15、《歷朝釋氏資鑑》卷11。

55 束景南，《朱子大傳》，頁49-72；《長編》，頁87-93，105。

冗員太多，彼此牽制。種種的問題，不免讓人尋求宗教的安慰，佛、道兩教大行，也就不足爲奇了。禪學因與儒學近，更成爲富有自覺與道德意識的宋代士大夫之首選。當時士人普遍參禪，正反映他們內在的苦悶或無出路。而朝廷也一向喜歡利用佛、道的信仰來安定人心，對兩者採取扶植的政策[56]。在這種時代的大背景下，朱熹雖然出身於儒學家庭，師承道學先生，讀的是五經四書，而自幼所聞所學卻深受佛老之說的浸染。朱熹的祖父朱森，晚年以「究心佛典度日」。他的父親朱松雖然大節凜然，卻也頗好佛老，「一生同衲子緇流、羽客道士廣交」[57]。另外，朱熹的母親與外家全家皆篤信佛教，其最親近的三叔朱槔雖有大志，卻也以釋老之態度處世[58]。至於朱熹所從學的三先生傳授給朱熹的，則根本是儒釋道合流的學說。這些人在日常生活中所實踐的固然是儒家及理學的道理，但骨子裡又往往不脫禪學。朱熹自幼嚮慕聖人，喪父之痛使他更加全心追求最高的道義與人生境界。他的個性徹底而認真，不容許任何含混不清。既然要學聖人，就必須徹底到達與道同體的境界。這種實踐性的最高要求，逼使他走上尋求開悟的道路。

朱熹學禪，主要是跟從道謙禪師及其師父大慧宗杲[59]。這段時間長達十年，又恰是他成長過程中最重要的十年，值得我們仔細研究。大慧宗杲乃南宋極受朝廷、士大夫與僧界推崇的一代禪宗大師。他深感前代文字禪與默照禪的流弊，於是開創了看話禪一門，同時主張儒佛「名異體同」，企圖融儒入釋，在禪學史上有很高的地位。宗杲曾說「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。」[60] 他因應和反對和議的張九成而遭論列，並被削落僧籍且流放至衡州。宗杲與主戰派張浚、張九成等士大夫交往甚深[61]。劉子羽曾從大慧宗杲

56 以上參見錢穆，《國史大綱》（臺北：臺灣商務，1980），下冊，頁391-452。杜繼文、魏道儒，《中國禪宗史》（南京：江蘇古籍，1993），頁378-9。郭朋，《宋元佛教》（福州：福建人民，1985），頁1-2。劉子健，《兩宋史研究彙編》（臺北：聯經，1987）。

57 束景南，《朱子大傳》，頁26。

58 同上，頁27。

59 關於朱熹參禪學佛的過程，自來頗多隱諱不明不處。今人束景南先生對其有詳細的考證，所得遠過前人，以下所述，大抵均本其考索所得。

60 《大慧普覺禪師語錄》，卷24，見《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版有限公司，1983），第47冊，頁912下。

61 以上參見林義正，〈儒理與禪法的合流：以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研

學看話禪，修習有得，納爲法嗣[62]。劉子翬雖師從天童正覺學默照禪，亦曾受大慧提點[63]。對於年少的朱熹而言，宗杲乃是太師傅兼宗師級的人物。

道謙禪師則因少年失怙，欲報親恩而出家，其發心處便不失儒家的核心關懷[64]。他本爲崇安五夫里人，於宗杲門下開悟後，歸崇安仙州山隱居。他不僅與劉子翬、胡憲過從甚密，也與劉子羽、劉勉之、乃至張浚、呂本中等人交往甚深[65]。對於年輕的朱熹而言，道遷既是鄉賢，又是與他師長輩往來密切的朋友。朱熹年十五、六時在劉子翬處初見道謙禪師，由此開始他研習佛老十餘年的生涯[66]。年輕的朱熹對於道遷甚爲崇敬，也深受其啓發。道遷所居的仙洲密庵離朱熹所居的五夫里潭溪僅七里，朱熹經常往返求法，甚至曾寄居其中[67]。朱熹年十七，道謙應劉子羽之邀出山，於五夫里建開善寺，於是他更常向道謙問禪學佛。這段時間，他還常去劉勉之住處附近的竹原山，向勉之的道友暨道遷的同門宗元禪師問禪[68]。朱熹年十八，道謙因得謗離開開善寺，往衡陽跟隨宗杲，朱熹也因而於此時開始寄書宗杲問禪[69]。他同年應鄉舉，隨身竟只帶了一本大慧宗杲語錄[70]。次年赴臨安省試，亦以道遷禪說應答而中舉[71]。可見他

(續)

究中心學報》第4期(1999年7月)。

62 參見明棟，〈朱熹的佛教因緣〉，《法音》第09期(總133期)，1995。

63 《語類》載：「昔日病翁見妙喜於其面前要逞自家話。渠於開喜升座，卻云：『彥沖修行卻不會禪，寶學會禪卻不修行；所謂張三有錢不會使，李四會使又無錢。』」(卷126, 頁4856)；又見《長編》，頁89-90，97。

64 《補續高僧傳・道謙傳》云：「早失恃怙，歎曰：『為人子者不及甘旨之養，當從浮屠氏學出世法，以報罔極。』遂落髮。」參見〔明〕釋明河，《補續高僧傳》(卍字續藏本，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，2002)，子部宗教類，第1283冊)，卷11，頁162。(參見《長編》，頁88)。

65 參見束景南，〈道遷考〉，《長編》，頁88-95。

66 《語類》卷104，頁4165-4166：「某年十五六時，亦嘗留心於此。一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是；卻與劉說，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。」此僧即為道遷，參見《長編》，頁87-88。

67 束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉，收入《佛學新論》，頁179-180。《長編》，頁94-95。亦見《朱子語類》，卷104。

68 《長編》，頁103-104。

69 《長編》，頁107。

70 尤焴〈題大慧語錄〉記曰：「朱文公少年不樂讀時文，因聽一尊宿說禪，直指本心，遂悟昭昭靈靈一著。十八歲請舉，時從劉屏山，屏山意其必留心舉業，暨搜其篋，只大慧慧語錄一帙爾。次年登科。故公平生深知禪學骨髓，透脫關鍵。此上根利器，於取足者也。」《佛祖歷代通載》(臺北：新文豐出版社，1975)，卷30，頁4。

當時已經是一個徹底服膺宗杲徑山禪法的道謙弟子。朱熹中舉後，依然繼續隨從道遷禪師習禪。紹興二十一年，朱熹年二十二，授泉州同安縣主簿，待次，建齋室名「牧齋」，讀經自牧，卻兼有師事道遷之意[72]。所作《牧齋淨稿》，處處皆見習禪修道的氣味。從紹興十四、五年一直到紹興二十二年道謙卒，朱熹一直師事道謙，之後又繼續向大慧宗杲學禪，直到紹興二十六年，才真正轉而折向李侗之理學。這段時間可稱爲朱熹的習禪暨「主悟」時期[73]。

由上述可知，禪學與佛家之於朱熹，絕非一種抽象的學問或知見，而首先是他最親近的師長、父執、親人團體的生命要素，其次則是他年少時期所師事之出世高人的全生命體驗。這兩群人之間的關係又非常密切。前者爲所謂的儒者或理學家，後者爲所謂的禪師。然對於年輕的朱熹而言，他們都是他成長過程中極爲親近而影響了他一生的人。這兩群人的共通點，在於求道，也在於認真實踐自己所相信的道理。這對朱熹的學術性格，當有決定性的影響。

朱熹所學的禪學，屬於宗杲門下的看話禪，講究一切放下，直見本心。朱熹對於自己學禪的過程，有一段極關鍵的記載：

> 開悟之說，不出於禪。我於是時，則願學焉。……丙寅之秋，師來拱辰，乃獲從容，笑語日親。一日焚香，請問此事，師則有言：「決定不是。」始知平生，浪自苦辛。去道日遠，無所問津。……我亦感師，恨不速證[74]。

(續)————————

71 《語類》載：「一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是。……某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好。及去赴試時，便用他意思去胡說。是時文字不似而今細密，由人粗說，試官為某說動了，遂得舉。時年十九。」《語類》，卷104，頁4166。

72 按：《易・謙卦・象》云：「謙謙君子，卑以自牧也。」關於牧齋一名之意含，詳見《長編》，頁147。

73 根據束景南先生的研究，朱熹師事道謙與宗杲的時期，可分三個階段：一、紹興14-21年，朱熹居崇安五夫里，於密庵寄齋粥，學禪於開善寺。二、紹興21-23年，於21年闢牧齋，讀諸子百氏之書、學佛、學禪、學道。三、紹興23-25年，23年赴同安，耽佛與覺醒。26年拜李侗為師。(參見束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉及《長編》相關年份記載。)按：朱熹始見道遷之年蓋為紹興14年或15年。道遷卒於紹興22年。之後數年，朱子仍從宗杲學佛。

74 同註11。

丙寅年，朱熹年十七。道遷來五夫里拱辰山下建寺。而所謂「決定不是」，乃道遷所謂：「行住坐臥決定不是，見聞覺知決定不是，思量分別決定不是，語言問答決定不是。……若不絕，決定不悟。」[75] 正是要破除一切言語知見暨思量執著，以見得本心本性。他從此一心習禪，追求心靈的直接證悟，而不再辛辛苦苦地透過文字或知識求道。《語類》載

> 某年十五六時，亦嘗留心於此。一日在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是；卻與劉說，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。劉後說與某，某遂疑此僧更有要妙處在，遂去扣問他，見他說得也煞好[76]。

這段話十分生動，將朱熹當時透過劉子翬與道遷學禪的過程，記錄得十分清楚。其關鍵便是「昭昭靈靈底」的心。若認得並體現得此「昭昭靈靈底」心就是會禪。道遷與宗杲的看話禪主張：「別無功夫，但放下便是，只將心識上所有底一時放下，此是真正捷徑功夫。」[77]《居士分灯錄》卷下云：

> 熹嘗致書道謙曰：「向蒙妙喜開示，從前記持文字，心識計較，不得置絲毫許在胸中，但以狗子話時時提撕，願投一語，警所不逮。」遷答曰：「……然忽知非勇猛直前，便是一刀兩段，把這一念提撕狗子話頭，不要商量，不要穿鑿，不要去知見，不要強承當。」[78]

朱熹自己後來則說：

> 禪只是一箇呆守法，如「麻三斤」、「乾屎橛」。他道理初不在這上，只是教他麻了心，只思量這一路，專一積久，忽有見處，便是悟。大

75 釋曉瑩，《羅湖野錄》（民國景明寶顏堂秘笈本），卷3，頁2；《長編》，頁103。
76 《語類》，卷104，頁4165-4166。
77 釋曉瑩，《羅湖野錄》，卷3，頁22；《長編》，頁103。
78 《長編》，頁94-95。

> 要只是把定一心，不令散亂，久後光明自發。所以不識字底人，才悟後便作得偈頌。悟後所見雖同，然亦有深淺。某舊來愛問參禪底，其說只是如此[79]。

可見看話禪的方法就是教學者全心守住一句無從思量的話。因爲一心在此無從理會也無從攀援之處，如果用力夠深，久而久之，所有舊日積累的知見以及攀援的心念都將散去，於是本心的光明發露，可以展現出各種的能力與智慧。這種教法的目標，在於破除我們有生乃至無始以來所有的積習、知識與業障，與打坐時持守一念以破除一切繫念有所類似。然而此方法不擇地或擇時均可修行，又可破除宋代流行的文字禪的積弊，是爲其方便殊勝之處[80]。朱熹所學的這種禪法，是他這段時期修學的主軸，對於他自幼愛好思量、讀書與知識的性格，恰好有對治之功。

朱熹學禪的結果，在其最早期的詩文中，有充分的表露。他十九歲時寫道：

> 春風不放桃花笑，陰雨能生客子愁。只我無心可愁得，西湖風月弄扁舟[81]。

「只我無心可愁得」，其中的「無心」，很值得注意。看話禪講求一切放下，無心體可得，亦不逐外境而生心[82]。朱熹此詩，表現出他對看話禪的實踐與追求。同年他又作「……八方妙門能測度，個中獨露祖師機。」[83]，可見一心向禪。另外，他二十歲時說自己「熹邇來隱跡杜門，釋塵芬於講頌之餘，行簡易於禮法之外，長安日近，高臥惟堅，政學慌慌，無足爲門下道者。」[84] 所謂「高

79 《語類》，卷126，頁4854。

80 破除文字禪的積弊參見龔雋，〈宋代文字禪的語言世界〉，《禪史勾沈》(北京：三聯，2006)。

81 〈武林〉，《文集(壹)》，卷10，頁557。

82 參見束景南，〈朱熹與道謙、宗杲——朱熹佛學思想淵源新論〉，頁180。

83 〈訪昂山支公故址〉，收入束景南，《朱熹佚文輯考》(江蘇省：江蘇古籍出版社，1991)，頁4。

84 〈與彥修少府帖〉，《朱熹佚文輯考》，頁7。

臥惟堅，政學慌慌」，顯然是嚮慕清靜隱居的人生，而不甚措意於學問與政事。另外朱熹《文集》卷一收有《牧齋淨稿》，收入他二十二到二十六歲所作的詩，其中幾乎處處可見參禪修道的意思，很表現出他這一時期的真實心境[85]。朱熹於這段時間，很愛遊訪名山，徜徉於天地自然之中。又愛探訪世外高人，以求至道之所在。他二十二歲作詩：

> 謝公種藥地，……一掇召冲氣，三掇散沈痾。先生澹無事，端居味天和。……小儒忝師訓，迷謬失其方。一為狂痟病，望道空茫茫。頗聞東山園，芝朮緣高岡。痟癱百不治，效在一探囊。再拜藥園翁，何以起膏肓[86]？

表露自己願從藥寮居士謝伋問道的心，出世的意味甚濃。謝伋是謝良佐的從孫，其父参知政事謝克家曾彈劾秦檜。秦檜復相之後，父子一同隱居黃岩，爲時人所敬仰。謝伋於父卒後，種藥爲生，深好佛學，兼修丹道以求長生久視[87]。朱熹此時的自我認同雖然還是儒者，但是雅好佛道之意，躍然紙上。他於同年又作：「遐瞻思莫窮，端居心自超。覽物思無託，即事且逍遙。……守道無物役，安時且盤桓。翳然陶兹理，貧悴非所歎。」[88]一詩。表現出一種超然物外，不落思想言詮，安於此道，與時逍遙的意態。所重顯然在生活中的道德實踐，而非知識。另外，他二十三歲時所作的詩，亦經常表現出類似的意趣：

> 端居獨無事，聊披釋氏書。暫釋塵累牵，超然與道俱。……了此無為法，身心同晏如[89]。

---

85 據朱熹《文集》所記，《文集》卷1，自〈題謝少卿藥園二首〉一詩至卷終，皆為朱熹手編，謂之《牧齋淨稿》。而據陳來《朱熹書信編年考證》，《牧齋淨稿》所收錄的詩文從〈題謝少卿藥園二首〉到〈祠事齋居聽雨呈劉子晉〉，是朱熹22至26歲(紹興21-25年)間所做。與東景南所說，《牧齋淨稿》是朱熹於紹興二十六年在同安官餘時所編一說相合。

86 〈題謝少卿藥園二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁226。

87 《長編》，頁145。

88 〈晨起對雨二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁229。

89 〈久雨齋居誦經〉，《文集(壹)》，卷1，頁231。

> 杜門守貞操，養素安沖漠。寂寂悶林園，心空境無作。……浩然與誰期？放情遺所託[90]。
>
> 晨起踏僧閣，徙倚望平郊。……暫釋川途念，憩此煙雲巢。聊欲托僧宇，遂晏結蓬茅[91]。
>
> 窮幽鮮外慕，殖志在丘園。即此竟無得，空恨歲時遷。川陸緜半載，煩燠當歸緣[92]。

這一年，也可以說是他參禪的高峰。道遷禪師雖然已於前一年去世，但朱熹依然愛好一種佛道化的人生。此時他尚未就任同安主簿，生活悠閒。詩中所說的「超然與道俱。……了此無為法，身心同晏如。」以及「心空境無作。……浩然與誰期？放情遺所託。」都表明了他所「追求」，或說一種什麼都不追求的自然空靈、與物俱化的境界。在這種生活裡，讀書與知識實在並不重要，雖然無事時可以「聊披釋氏書」，然而不如「憩此煙雲巢」，「遂晏結蓬茅」。可是我們此處也應特別注意朱熹用了好幾次「暫釋」，「遣」、「聊欲」、「聊披」、「空恨」等字眼，表示他實際的人生與其理想的境界仍頗有距離。「塵累」與世務對他而言，看來仍明顯是個問題。看話禪一切放下的理想，在他身上並未付諸實踐。他只是愛好並追求那種無所住也無所礙的境界而已[93]。

年輕的朱熹雖然十分用力於參禪，卻並未由禪而開悟。二十三歲那一年，在熱烈參禪的同時，他開始積極修習道教。該年正月，他前往武夷山沖祐觀參加道士的「焚修」。作詩曰：

> 獨臥一齋空，不眠思耿耿。閑來生道心，妄遣慕真境。稽首仰高靈，塵緣誓當屏[94]。

90 〈杜門〉，《文集(壹)》，卷1，頁232。

91 〈晨登雲際閣〉，《文集(壹)》，卷1，頁232。

92 〈倒水坑作〉，《文集(壹)》，卷1，頁234。

93 按：東景南先生對該年之詩作往往解為「習禪有成」，「證道」之言。恐不然。參見《長編》，頁151-152。

94 〈宿武夷觀妙堂二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁230。

又曰：

> 齋心啟真秘，焚香散十方。出門戀仙境，仰首雲峰蒼。躊躇野水際，頻將塵慮忘[95]。

由「塵緣誓當屏」及「頻將塵慮忘」兩句，可知朱熹當時一意滌除妄心俗念，希望自己能達到無礙無染的真仙之境。既說「不眠」，又屢說「塵緣」、「塵慮」，可見朱熹自認並未得道，而盼望藉由齋心焚修這類道教的方式，獲得真正的超脫[96]。四月他出訪道遷，近二閱月始歸。中間作詩多首，既見其求道之忱，亦見其仍有不足之慨[97]。回來之後，他寫道：

> 抱痾守窮廬，釋志趣幽禪。即此窮日夕，寧為外務牽！……望山懷釋侶，盥手閱仙經。誰懷出塵意？來此俱無營[98]。

既曰「趣幽禪」而懷道遷，又云「仙經」，可見他所志已不限於佛學。同年秋，朱熹沈迷於道書，曾作〈讀道書六首〉，滿紙修道尋仙之意，願學長生不死飛昇之術，以脫除「塵網」之羈絆[99]。九月道遷卒，朱熹以文祭之。該年冬天，朱熹「齋居修道，作焚修室，擬步虛辭，仿道士步虛焚修。」[100] 全面而熱烈地修練道教，並作〈作室爲焚修之所擬步虛辭〉曰：

95 〈宿武夷觀妙堂二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁230。

96 參見《長編》，頁149-150。按：束景南先生以此為自修有得，赴沖祐觀「證道」之旅。恐非。

97 參見《長編》，頁151-152。

98 〈夏日二首〉，《文集(壹)》，卷1，頁234-235。

99 如曰：「巖居秉貞操，所慕在玄虛。清夜眠齋宇，終朝觀道書。形忘氣自沖，性達理不餘。於道雖未庶，已超名跡拘。至樂在襟懷，山水非所娛。寄語狂馳子，營營竟焉如？」、「……靈芝不可得，歲月逐江流。……仰首鸞鶴期，白雲但悠悠。」、「……東華綠髮翁，授我不死方。願言秦脩學，接景三玄鄉。」、「……不學飛仙術，日日成醜老。空瞻王子喬，吹笙碧天杪。」、「……聊乘白玉鸞，上與九霄期。激烈玉簫聲，天矯餐霞姿。」、「……長嘯空宇碧，何許蓬萊山？」均見〈讀道書作六首〉，《文集(壹)》，卷1，頁236。

100 《長編》，頁154。

> 歸命仰璇極，寥陽太帝居。儵倏列羽幢，八景騰飛輿。願傾無極光，回駕俯塵區。受我焚香禮，同彼浮黎都[101]。

希望透過闢室焚修，頌步虛辭以禮敬諸仙，從而得道。所謂焚修，是指焚香修道，借所焚之香煙以達於天庭。所謂步虛辭，則是齋醮時的唱詞，內容是對於神仙的讚頌和祈禱。其旋律「宛如眾仙縹緲，步行虛空，故稱步虛聲」[102]。朱熹齋居而仿效道士修鍊一至於此，既可見其求道的熱誠。也可見他之前參禪究竟未能開悟，於是轉而求仙道。所求的方式則爲讀道書、訪道士高人與齋居焚修。而後兩者的重要性，顯然重於前者。同年冬，他的〈寄題咸清精舍清暉堂〉寫道：

> 欲將身世遺，況託玄虛門。境空乘化往，理妙觸目存。珍重忘言子，高唱絕塵紛[103]。

次年春〈誦經〉則曰：

> 坐厭塵累積，脫躧味幽玄。靜披笈中素，流味東華篇。朝昏一俯仰，歲月如奔川。世紛未云遣，仗此息諸緣[104]。

前詩欲忘言而乘化以往，後詩則言藉晨昏讀道書以去塵累，對知識與語言的態度似乎有些矛盾[105]。然而這兩者不免同爲學道必經的門徑。朱熹屢言「絕塵紛」、「厭塵累」、「息諸緣」，可見他修道的核心目標仍然是在於去盡塵染，

101 《文集(壹)》，卷1，頁239。

102 劉宋劉敬叔《異苑》：「陳思王游山，忽聞空里誦經聲，清遠遒亮。解音者則而寫之，為神仙聲。道士效之，作步虛聲。」見《異苑》(王根林等[校點]，《漢魏六朝筆記小說大觀》，《歷代筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999年)，卷五，「梵唱」條，頁641。

103 《文集(壹)》，卷1，頁240。

104 同上，頁240-241。

105 忘言子指黃銖，亦有自比之意。見《長編》，頁155。

以躋於至道。然而從其反覆言此，亦可知他仍未能證道。二十四歲這一年，他依然積極地讀道書與焚修，作了多首修道、詠道的詩，並曾再次過訪沖祐觀[106]。然而他對於修道的知識與理想，卻未能透過實踐而證成。他在這一年中，開始仕宦的生涯，擔任同安縣的主簿，公務漸忙。自此逐漸轉而修習以儒學爲主的學問。

朱熹在這一段時間當中，雖然以參禪修道爲其核心追求，然而他並未忽視對於儒學尤其是理學的研尋。劉子翬、胡憲等人固然仍以正統儒學與聖賢之道教之，他自己也從未放棄儒者的身份。如前所述，他從劉子翬以及道遷、宗杲禪師所學到的，是一種儒佛同體的學說。年少的朱熹只是希望透過參禪開悟以達到一種無執無染的聖人境界。因此，學習儒家的聖人，依然是他這個階段重要的功課。他說：

> 聖門學者氣象……熹自年十四五時，即嘗有志於此，中間非不用力，而所見終未端的。其言雖或誤中，要是想像臆度……乃知明道先生所謂『天理二字，却是自家帖體出來』者，真不妄也[107]！

他自十四、五時便切志於成聖之道，中間亦甚用力，雖所有得，然而終究不出「想像意度」的知見，與「自家體貼」出來的不同。這段話，說出了他在這一階段專研理學與聖學的真實情況。他說：

> 某少時為學。十六歲便好理學，十七歲便有如今學者見識。後得謝顯道論語，甚喜，乃熟讀。先將朱筆抹出語意好處；又熟讀得趣，覺見朱抹處太煩，再用墨抹出；又熟讀得趣，別用青筆抹出；又熟讀得其要領，乃用黃筆抹出。至此，自見所得處甚約，只是一兩句上。卻日

---

106 例如：「超世慕肥遯，鍊形學飛仟。未諧物外期，已絕區中緣。」「晨興香火罷，入室批仙經。玄默豈非尚，素餐空自驚。起與塵事俱，是非忽我營。此道難坐進，要須悟無生。」「……歸來應念塵中客，寄與玄芝手自封。」〈寄山中舊知七首〉，《文集(壹)》，卷1，頁243-244。

107 《文集(肆)》，卷54，〈答陳正已〉，頁2558。

夜就此一兩句上用意玩味，胸中自是洒落[108]。

朱熹十六歲時，朝廷正在禁程學，他卻專心潛研二程理學[109]。不僅如此，他對於理學的見解成熟得甚早，然而因爲「務求實得」此道理於身心之中，所以一路向上追尋。他二十歲時得二程弟子謝良佐的《論語解》[110]，反覆勾玄提要，至於精之又精，並將此精約之旨，放在心中日夜玩味。這不僅是讀書求義，也是揣摩體驗。這本是程門教人的辦法，然而朱熹讀書之用心，卻是與眾不同。他說：

讀書須是以自家之心體驗聖人之心。少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心。某自二十時看道理，便要看那裡面。嘗看上蔡論語，其初將紅筆抹出，後又用青筆抹出，又用黃筆抹出，三四番後，又用墨筆抹出，是要尋那精底[111]。

換言之，他因爲要「體驗聖人之心」，才會如此用心體會揣摩。正因爲朱熹如此用心，所以他才對於聖人乃至於古人的一言一行以及詞氣之微都絕不放過。其體察功夫如此細密，既對於其知識的累積大有裨益，也對於日後的實踐大有幫助。因爲志在學聖人，所以朱熹自幼對於《論語》特別下功夫，除自述早年「我昔從學，讀易、語、孟。究觀古人，之所以聖。」一記錄外，又曰：「某自丱角讀論孟，自後欲一本文字高似論孟者，竟無之。」可見他自幼便熟讀論孟且深好其文字中所透露出的意味[112]。其父朱松從楊龜山門人求學，龜山門下爲學首重論語，也是朱熹自幼爲學重論語的重要原因。他九歲得到大儒尹焞《論語解》便抄錄勤讀。二十歲，得謝良佐《論語解》及李郁《論孟說》，均精讀之[113]。可知他此時的讀書，並非氾濫求知，而依然是以讀經學聖人爲中

108 《語類》，卷115，頁4435-4436。
109 《長編》，頁99。
110 同上，頁126。
111 《語類》，卷120，頁4612。
112 同上，卷104，頁4151。
113 《長編》，頁128，154。

心。他說：

> 某年十七八時，讀中庸大學，每早起須誦十遍[114]。
>
> 孟子若讀得無統，也是費力。某從十七八歲讀至二十歲，只逐句去理會，更不通透。二十歲已後，方知不可恁地讀。元來許多長段，都自首尾相照管，脈絡相貫串，只恁地熟讀，自見得意思。從此看孟子，覺得意思極通快，亦因悟作文之法[115]。
>
> 某是自十六七時下工夫讀書，彼時四旁皆無津涯，只自恁地硬著力去做。至今日雖不足道，但當時也是喫了多少辛苦，讀了書。今人卒乍便要讀到某田地，也是難。要須積累著力，方可[116]。

可見他此時讀書之用功。而其目標所在，並非一般意義的知識，而是聖賢言行之精義，確然嚴格依循著理學與聖學的軌範。他之用功於聖學，也絕對不只是在讀書與知識上下功夫。《文集》〈訓蒙絕句喚醒二首〉寫道：「爲學常思喚此心，喚之能熟物難昏。……二字親聞十九冬，向來已愧緩無功。從今何以驗勤怠？不出此心生熟中。」[117] 朱熹得「喚醒」二字於童蒙之時，這種時時喚醒己心，不使其昏怠墮落的辦法，是標準的理學家「常惺惺」的實踐功夫。朱熹自幼因庭訓而知用力於「爲己」之學，實踐體驗的功夫絕不爲少，只是終究尚未證道，所以不免有「向來已愧緩無功」的自責之語。他最早的理學導師劉子翬臨終前，應朱熹「入道次第」之問，乃推本易道，提出「不遠復」的思想，並說自己久已忘言[118]。所謂「不遠復」，意謂隨時知過能改，可以近於聖賢之境，蓋亦不違佛家「不造業」之旨。可見朱熹所學的理學，從開始時便以心地功夫爲上，重在誠心正己，而不以文字知見爲工。此種心地功夫，雖用力於至微之地，所至可以極廣大。《語類》載朱熹晚年之言：

114 《語類》，卷16，頁509。
115 同上，卷105，頁4181。
116 同上，卷104，頁4153。
117 《長編》，頁82。
118 〈屏山先生劉公墓表〉，《文集(伍)》，卷90，頁4167-4170。《長編》109-110。

> 周禮一書，周公所以立下許多條貫，皆是廣大心中流出。某自十五六時，聞人說這道理，知道如此好，但今日方識得。如前日見人說鹽鹹。今日食之，方知是鹹；說糖甜，今日食之，方知是甜[119]。

可見他們理想中的聖人，心中包含極廣大的事物與道理。朱熹與他的理學長輩們，雖然強調用力於幾微之地，卻同時相信若真能達到聖人境界，則心中自可「流出」無限廣大道理。因爲對他們而言，一切人生的道理，本於人心人性。當心靈達於完美境界時，自然能夠立下人間各種的道理與法度。這種學術，絕不同於一般知識性的追求或積累，而是本於人心的廣大光明境界所發出的對於人生人世各種事物的洞見。然而此境界談何容易，所以朱熹雖然自幼便追尋這個境界，卻到老了才敢說確實得之於己。他最後終於本於心性的極高境界，將人世一切種種的知識以及經史子集之學融於一爐，而其發端，實在此時。

除了聖學之外，朱熹年輕時興趣還極廣泛，可說無所不學。他說：

> 某舊時亦要無所不學，禪、道、文章、楚辭、詩、兵法，事事要學，出入時無數文字，事事有兩冊。一日忽思之曰：「且慢，我只一箇渾身，如何兼得許多！」自此逐時去了。大凡人知箇用心處，自無緣及得外事[120]。

可見他對各種知識與技能的興趣均極廣，這可能既是他的天性，也同時是要滿足聖人無所不知，無所不能的傳統想法。然而他畢竟知道學習有本末之分，所以逐漸歸本守約。雖然如此，這些廣泛而多方面的追求，對於朱熹的學問仍有重大的影響。除此之外外，他於十八歲時，考訂諸家祭禮，寫成《諸家祭禮考編》。這既有其實踐上的需要，也是家學，並同時表現朱熹在知識上的興趣[121]。

---

119 《語類》，卷33，頁1362-1363。

120 同上，卷104，頁4167。按：《長編》斷此條為紹興十五年事，不知何據，暫時存疑。（見《長編》，頁100。）

121 《長編》，頁107。

二十歲時因好曾南豐文而作《曾子固年譜》[122]。這既可見其對於文章一道的深識，也表現其讀其書必知其人的知識性傾向。另外，他二十三歲的〈牧齋記〉一文，則描寫自己過去三年居於牧齋的情況：

> 無一日不取六經百氏之書，以誦之於茲也。……其於理之精微，索之有不得盡。其事之是非、古今之成敗興廢之故，考之有不得其詳矣。……予方務此，以自達於聖人也[123]。

這段時間，正是朱熹參禪修道的高峰期，然而他日日讀書依然如此之勤。由此既可見其讀書求知的興趣，亦可知其學聖人之心依然甚切，所以始終不廢對於事務是非與古今成敗興廢之理的考索。劉子翬雖篤信佛宗，疾革時卻遺命朱熹作書致張浚，勉力於抗金復國的大業[124]。朱熹自己固然以禪理應舉，然而其考官蔡滋卻說「吾取中一後生，三策皆欲爲朝廷措置大事，他日必非常人。」[125]可知朱熹乃至其老師於此期間雖極用心於參禪修道，卻始終未曾忘卻儒者的本懷。

朱熹在這一階段受到喪父之痛與師長所學的影響，開始走上參禪修道之路。然而他也同時在家庭與師長的影響下，繼續修習儒學與理學。前者所帶給他的，主要是一種滌除塵染的功能，同時也讓他徹底面對實踐的問題。朱熹自幼願學聖人，可是未得其門而入，於是改而參禪。禪學破除一切文字知見，直指人心人性，要求參學面對自己最真實的內在。大慧禪師有云：

> 士大夫要究竟此事，初不本其實，只管要於古人公案上求知求解，直饒你知盡解盡一大藏教，臘月三十日生死到來時，一點也使不著[126]。

---

122 《長編》，頁156。
123 〈牧齋記〉，《文集》，卷77，頁3699。
124 《長編》，頁109。
125 李方子，《紫陽年譜》。參見《長編》，頁108。
126〔明〕瞿汝稷，《指月錄》（清乾隆明善堂刻本），收入《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，2000），三輯，26冊，卷31，頁710-711。

指出再多知解學問，若不能「識自本心、見自本性」，實得此光明無礙的大道於己，終究是無益。這雖然是禪學觀點，對於追求人生大道的士大夫確實有當頭棒喝的作用。參公案的學禪者固然很容易有此問題，讀書學聖人者又何嘗能免此。朱熹的參禪生涯，對於他學術取向的影響極爲深刻。他從此不再溺於書本文字及思量想像，而是時時刻刻面對自己真實的內在，以求徹底與道合一。雖然他自覺於此道尚未究竟，然而這種徹底的實踐精神以及滌除俗念私意的功夫，對於他後來的聖賢之學，實有莫大的助益。

朱熹的修道歷程，同樣也有滌除塵染的功能。當他切志修練仙道之時，也是他最富出世之意的時候。他二十三、二十四歲的詩作中，處處都有「夙尚本林壑，灌園無寸資。……終當反初服，高揖與世辭。」[127]「臥聽簷瀉盡，心屬故園幽。……一詠歸來賦，頓將形跡超。……長歗不逢人，超搖得真性。」[128] 這一類的語句。更進一層說，修道所給予他的，不僅是上與天地自然相往來，而且是一種返本歸真的精神。道教與理學的關係原本頗爲密切，道教的自然、氣化、太極、陰陽五行、歸真復命、鍊精鍊氣鍊神的觀念，均早已滲透入理學。朱熹修仙道雖不成，對於道教的一切種種，浸潤得必然更深刻。道教與禪學，所重均在修證。朱熹雖頗讀道書與佛經，然而更重具體的修行。這一段時間的參禪修道，對於朱熹日後的學術取向，實有深遠的影響。

與此同時，如前所述，朱熹在這段時間並未放棄儒者的身份與本懷。他一方面繼續鑽研儒學與其他各方面的學問，一方面依然有志於理學與聖學。換言之，他走的與其說是道遷禪師或武夷道士的道路，不如說是近乎劉子翬的道路。其心依然嚮往聖賢境界，其行爲也未脫離儒者的軌範，然而其生命卻高度地佛道化。他雖無出家去國之心，卻有盡去塵染、識自本心、返本歸根、與造化同遊之意。這種種的修習，對於他日後去人慾、存天理、收拾本心、重視天道自然等態度都有重大的影響。換言之，他似乎有意用佛或道的一貫之理與修證心法來補足其學聖人而不得其門而入的缺憾。這種二元的現象，暫時統一在大慧宗杲所謂儒佛「名異體同」的說法下，也統一在他對於天下道理一貫相通

127 〈述懷〉，《文集(壹)》，卷1，頁244。
128 〈試院雜詩五首〉，《文集(壹)》，卷1，頁244-245。

的信念下。然而其中的矛盾，不免在實踐中逐漸暴露，也經不起知識的考驗，而造成他下一階段的轉變。

第三階段：徹底的實踐與知識：敬義夾持學聖人(二十五至三十一歲)

朱熹自十五六歲時接觸禪學，直到二十三歲他的禪學導師道遷過世，二十四歲他開始正式任官，並拜見父執輩的理學家李侗之後，學問的路徑才開始由釋歸儒。此後他對於實踐與知識兩方面的態度，都產生重大變化。不再滿足於之前自謂得之於此心的所謂一貫之道，而主張必須徹底認識「大道」具體而分殊的內涵，並付諸於時時刻刻的實踐。

造成他由釋歸儒的因素很多，在外在環境方面首先是因爲有官守則有責任。朱子一生實際任官時間僅九載，其中一開始所任前後三年餘的同安縣主簿一職，對於他一生的學術取向似乎發生了最大的影響。主簿一職官守雖卑，卻直接要求他深入瞭解宋代各種稅目、稅收、簿記、經界、官方、吏治、民生、禮俗乃至地方防務等問題。而他所兼管的縣學，則要求他注意地方的儒學教育、儒學傳統、學風、經學、國家的學術方向與政教策問。換言之，也就是從基層出發，所能看到的一切政治與教化問題。朱子對這些問題都極爲投入。這種實際從政的歷練，迅速地將一個認真而熱情的年輕人從禪學推向儒學。另外，朱子的父執輩之所以走上外儒內釋、游心方外的道路，與秦檜當國有密切的關係。紹興二十五年秦檜死，政風改易，王學旁落，程學解禁，朝野氣象大變，這也是促使朱熹重新投入理學與儒學的重大因素。在這些方面，學界已有相當深入的研究，本文僅將略敘其大端，不再一一縷述[129]。以下所主要分析的，是朱子在這段期間從學於李侗的心路歷程及其對自身學術的反省，以求深入瞭解朱子對於實踐與知識的態度之轉變。

朱熹二十三、四歲時是他參禪修道的高峰。二十三歲那年，他的禪學導師道遷過世，這對他有相當的衝擊。追求至道卻已無導師指點的年輕朱熹，更極力地投入方外之學。但也可能是這種徹底投入，使他在高峰之後，自覺有所不

129 朱子回歸儒學的詳細內外因緣，尤其是其任官對其學術思想的影響，請參見《長編》，頁161-248；《朱子大傳》，頁117-155。

足，並迅速開始轉向。二十四歲以後，李侗的影響及實際的政治歷練及實踐。使朱熹從一個一心參禪悟道的士子逐漸轉變成以精密讀經及日用實踐爲中心的儒者。他說：

> 後赴同安任，時年二十四五矣，始見李先生。與他說，李先生只說不是。某卻倒疑李先生理會此未得，再三質問。李先生為人簡重，卻是不甚會說，只教看聖賢言語。某遂將那禪來權倚閣起。意中道，禪亦自在，且將聖人書來讀。讀來讀去，一日復一日，覺得聖賢言語漸漸有味。卻回頭看釋氏之說，漸漸破綻，罅漏百出[130]！

《語類》又載：

> 某舊見李先生時，說得無限道理，也曾去學禪。李先生云：「汝恁地懸空理會得許多，而面前事卻又理會不得！道亦無玄妙，只在日用間著實做工夫處理會，便自見得。」[131]

朱子初見李侗時，說的全是宗杲與道謙以佛釋儒，骨子裡其實是禪學的道理[132]。他雖然長於論說，實踐上其實有所不足。李侗不直接辯駁他，只要他讀聖人的書，並在「日用間著實做工夫」。大抵禪學講究內心空靈自在、澄明無礙，於儒學並不排斥。深造於禪學之人，當下即是，既有步步生蓮花之感，其日用常行又恍如可與儒教相通。大慧宗杲更積極地教士大夫以禪理詮釋儒學，融世間出世間法爲一。朱子深深浸潤於理學與禪學之中，不免將兩者的道理說成一氣，且頗爲自得。他曾說：「余之始學，亦務爲儱侗宏闊之言，好同而惡異，喜大而恥於小。」[133] 從理論上的相同之處觀之，禪學與理學非常相近。必須回到具體事物的踐履，才能清楚看出兩者的差異。李侗既不善於論說，亦深知

130 《語類》，卷104，頁4166。
131 同上，卷101，頁4082。
132 束景南，《朱子大傳》，頁99-111。
133 語見〔宋〕趙師夏，〈跋延平答問〉，轉引自王懋竑，《年譜》，頁13。

此事難以口舌辨明，便教他於經典中確切認取義理，驗之於日用實踐，不可徒爲空泛離事之言詞。由此亦可見朱子早先所習的禪學，道理雖說得高明，生活上也重視實踐，卻仍屬模擬彷彿、自是自用。並未實得通達無礙之道，心中亦未嘗真正安定。

朱子聰明而有主見，起初對於李侗的說法並不很認同，反而懷疑李侗未能認識禪家高明無礙之道。然而李侗的批評到底對他逐漸發生了影響。在長期的探索及實際從政的歷練後，朱子逐漸由禪學轉回儒學。發動演變的內在契機，首先在於朱子相信禪學自由自在，應可融通於聖人之所教，而他本身所從出的理學傳統也期許他通達於儒學，於是他願意重新研討儒家經典的義理。另外則如之前的詩作所顯示，他於禪學亦有難以在實踐中證成之感，內心有所不安。佛學與禪學所重在心，希望由超塵絕俗而到達真俗不二的境界，儒學則重實行，重點在實踐人間萬事確切如其份的道理。朱子雖嚮往禪學的無礙境界，在仔細研讀儒家經典，並付諸日用實踐後，逐漸發現其中意味深長；反過來覺得禪學不見事事物物所具的「實理」，在實際的人生中，「罅漏百出」。這個轉變的過程相當長，可以用二十八歲朱熹正式從學於李侗作分野，分成前後兩個階段。

朱熹於紹興二十三年五月赴同仁任，並於途中拜見李侗，這一年他二十四歲[134]。然而他見了李侗之後，並未立即改從李侗學習。不僅如此，他初至同安任主簿並兼領縣學事時，對於版籍稅務乃至祭祀考試等紛繁的事務，雖然認真辦理，也頗有理想性，內心深處卻頗感無奈，依然嚮往清靜無染的方外情境[135]。然而經過半年的實際歷練，他的思想與作爲卻明顯有所改變，變成相當積極。紹興二十四年之後，他在處理各種版籍賦役、經界防務等方面都大有作爲，是一個敢於直言，勇於除弊，直指各種問題根本的好官[136]。同年他也開始大力整頓縣學教育，一反重詩賦的流俗，請當地大儒柯翰講《禮記》，並新設講座親自爲諸生開講《論語》，並於該年編成《論語課會說》，開啓了以二程

134 《朱子大傳》，頁116，152。
135 參見錢穆，《朱子新學案》（臺北：撰者，1971），冊三，12-16。
136 《朱子大傳》，頁121-139。

學及儒家經典來教學的新頁[137]。朱熹二十三、四歲時所做之詩，滿紙參禪修道之言。隨著積極投入政事與教育，他二十五、六歲所作之詩，數量大減，雖仍頗有高蹈厭俗之幽情，卻較少絕世之意[138]。二十六歲時他雖然仍曾往訪大慧宗杲，然而同年十月秦檜死，程學解禁，他於佛老之不足亦開始有所解悟。紹興二十五年秋他將該年秋季之前禪道氣味甚重的詩作編成《牧齋淨稿》，作爲早期學思的一個結束[139]。他於該年並考定釋奠儀，申嚴婚禮，並整頓禮制，作〈民臣禮議〉[140]。與朋友書，則認真討論「率性之謂道，修道之謂教」、「喜怒哀樂未發謂之中」、「道不遠人」、「正己而不求人則無怨」及「爲仁由己」等經文[141]。至於二十五、六歲之間他所爲學生所擬的策問題目，所問的都是關於地方與國家的根本大計，乃至國家的學術大方向問題[142]。這些都表示他學術思想的趨向，已經有了重大變化，由釋歸儒，用力於經義與政事，尤其是有關當身實踐的原理原則。

二十七歲那年朱熹的思想體系開始有根本性的變化。他於公務旅途中苦究《論語》「子夏之門人小子」一章，理會到「理無小大，無乎不在，本末精粗，皆要從頭做去，不可揀擇。」[143] 亦即理一而分殊，道理無處不在，不可因事物大小而生揀擇之心。這顯示他對於李侗早先的教誨，有了更親切的認識[144]。同年他所著〈至樂齋記〉寫道：「人之所以神明其德，應物而不窮者，心而已。古之君子自其始學，則盡力於灑掃應對進退之間，而內事其心，既久且熟矣，則心平而氣和，沖融暢適，與物無際。……而況載籍所傳……其間聖賢之行事、

137 《長編》，頁179-184；《朱子大傳》，頁121-131。

138 《文集(壹)》，卷1，頁257-260。

139 參見《長編》，頁189-190，200。

140 同上，頁192-193。

141 《文集(參)》，〈答林巒〉，卷39，頁1726-1727；〈答柯國材〉，卷39，頁1729-1734。

142 參見《文集(伍)》，卷74，頁3569-3578所收三十三首策問；《朱子大傳》，134-140。

143 《語類》，卷49，1915；《長編》，頁204-205；《朱子新學案》，冊三，17-20。

144 禪家有「至道無難，唯嫌揀擇」一說(三祖僧璨〈信心銘〉首句)。朱子此處「不可揀擇」一語，當出於此。若論理一，則理學與禪宗均主張當下即是，兩者確實可以相通。然而朱子論子夏此章，重點在於闡釋灑掃應對進退等分殊之理與至道為一，不可有大小先後之心。係以禪學的不分別心，闡釋儒家日用的「實理」。一轉手間，內涵頗為不同。

問學之源奧……包括籠絡，靡不畢具。」[145] 很可以看出他將日用實踐與心學及經學合而為一的努力，也可見出他的思想體系已經轉向於儒學。這一年他在泉客邸潛讀《孟子》，通曉了《孟子》意脈，並開始編著《孟子集解》[146]。這顯示他積極地走著徹底研尋聖賢之一言一行的道路。二十四至二十八歲這幾年間，他雖然不免繼續早年的習氣，偶與僧人與好禪之士人來往唱和，然而學問的基本方向已然大變[147]。經過了四年的探索，朱子到了二十八歲才重新致書致李侗問學，李侗答書勉其於涵養處用力，他正式從學李侗實始於此[148]。以後的幾年，朱子更加致力於讀經，三次親訪李侗並長期留駐問學，平時與李侗之間書信往返亦頻繁，以密切討論學問，由此而立定了其學問的規模與方向。

朱子二十八歲之後正式由禪學回歸儒學，其詳細過程雖因資料有限，容易有不同的詮釋，大方向卻頗為清晰[149]。其關鍵要素在於精密地讀聖人的經典並踏實付諸於實踐、理一分殊的原理以及涵養的方法。這些路徑均由李侗開示，並決定了朱子整個學問的基本方向，必須逐一仔細分析。《語類》載：

> 問：「必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長」。曰：「此亦只是為公孫丑不識『浩然之氣』，教之養氣工夫緩急云，不必太急，不要忘了，亦非教人於無著摸處用工也。某舊日理會道理，亦有此病。後來李先生說，令去聖經中求義。某後刻意經學，推見實理，始信前日諸人之誤也。」[150]

「必有事焉」，意謂不要在「無著摸處」的心體上或境界上用工夫，而應從聖

---

145 《文集(陸)》，《晦庵先生朱文公別集》，卷7，〈至樂齋記〉，頁4977。
146 《長編》，219。
147 參見《朱子大傳》，頁117。
148 參見《長編》，頁225-226。文中駁斥了王懋竑朱熹三十一歲始從學於李侗的舊說。（王懋竑，《年譜》，頁15。）
149 此過程詳參錢穆，《朱子新學案》，冊三，〈朱子從游延平始末〉，頁21-36；《長編》，頁223-284；《朱子大傳》，頁150-187。其中對於朱熹從游於李侗之後的心路歷程，錢、束兩家的詮釋頗有不同，各有所得，此處無法一一為之辨析。其關鍵的差異，似在於雙方對朱熹所受「靜時涵養」一說及禪學影響的程度，看法有所不同。
150 《語類》，卷104，頁4160。

人經典中研窮事物確實的道理，如此方能由空疏離物的玄理轉而爲踏實的儒家學問。朱子由此而並認識了過去所跟隨的武夷三先生的錯誤。李侗不僅教朱子讀聖人書，並且要確實以聖人的言語驗之於當身，凡聖賢所能而自己尚未做到的，都是學者所當致力之處：

> 讀書者知其所言莫非吾事而即吾身以求之，則凡聖賢所至而吾所未至者，皆可勉而進矣。若直以文字求之，悅其詞義以資誦說，其不為玩物喪志者幾希。以故未嘗為講解文書，然其辨析精微，毫釐畢察。嘗語問者曰：「講學切在深潛縝密，然後氣味深長，蹊徑不差。若概以理一而不察乎其分之殊，此學者所以流於疑似亂真之說而不自知也。」其開端示人，大要類此[151]。

李侗這種作法，是以求道與學聖人爲中心目標，所以特別重視實踐。正因爲全心全意地求道與學聖人，所以會徹底而仔細地體察聖賢所昭示的義理，講學亦力求「深潛縝密」，故能體現其深長的意味。因此他雖然不爲學者講解文書，對於經典中義理的認識，卻是「辨析精微，毫釐畢察」。而朱子也正因爲對於聖人的一言一行，經典中的一事一物都不敢放過，並反身付諸實踐體驗，才能認識到古聖先賢所講的道理，實與禪學大爲不同。而其關鍵在於若言理一，則儒釋道三家所說的最高道理，在型態上固然頗爲近似；然而若就分殊處論，則對於具體一事一物當如何的看法，往往大相違異。朱子早先亦好就其通貫處立說，將各種學問與事物說成一個道理，以便全盤掌握。然而這種作法，很容易造成混淆，無論在具體的事理或實踐上都有問題。李侗在這一點上，對朱子的教誨甚爲切至：

> 蓋延平之言曰：「吾儒之學所以異於異端者，理一分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳。」此其要也[152]。

---

151 《文集(陸)》，卷97，〈延平先生李公行狀〉，頁4519。
152 同上。

朱子透過了讀經與實踐，對於古聖人的言行義理一一仔細講求，才深入認識到儒學與佛老之學的根本差異。

理學家常說道學與禪學其實只有一線之隔。兩者都要講一番致廣大、盡精微、貫通天人內外而植根於本心本性的道理。所以在型態上，雙方所說的心性之學可以極近似。然而落實於人倫日用與經世濟民的踐履，其具體作爲卻差異甚大。理學見精神處，正在於從自家生活與心性中體會聖賢所開啓的道理與境界，使其與自己的生命合一。所以理學家主要也都在心性下功夫，使聖賢的道理，真正融入我心中。這種心性功夫，基本上都在精微處用，難免偏於「理一」，很容易「流於疑似亂真之說而不自知」。二程的後學，多因此而流於禪學。朱子的父親與他自少所跟從的武夷三先生，也都援佛老入儒學，甚至信從禪宗大德，以禪學詮釋儒家的道理。朱子從遊於李侗之後，才逐漸能分辨儒學與禪學「差之毫釐，謬以千里」之處。而其發端用力之處，正在仔細體會並實踐經典中的聖人言語，辨析其中義理與禪學的差異，乃至於「毫釐畢察」，從而重新確立儒學自身的義理與心性之學的體系。

朱子之讀經典，從二十歲讀謝上蔡《論語解》時，其基本目標便已是「以自家之心體驗聖人之心」，懂得向「裡面」用心。所謂「讀書須是以自家之心體驗聖人之心。少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心。」[153] 大抵朱子早年深受禪學影響，在二十歲前後聰明智慧大開，讀書時不僅能看出其中通貫性的道理，並能進一步體會作者的內心。禪學與理學都重視心地功夫，錢穆先生曾指出，朱子整個的學問，其實「徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學」[154]。而其心學的發端處，當在十餘歲時。然而當時朱子以佛老詮釋儒學，用心向內，道理雖說得高妙，卻疏於具體人事中的日用實踐。從學於李侗之後，意向改變，乃以實踐聖人之一言一行及體察其全體大用爲讀經典的基本目標，實踐性大爲提高。朱子對於讀書所學來的聖賢之道，絕不僅視之爲語言文字上的知識，而必在日間力行體會，夜間靜坐思量，仔細反覆推求：

153 《語類》，卷120，頁4612。

154 錢穆，《朱子新學案》（收入《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經，1995〕），第二冊，頁95。

延平先生嘗言：「道理須是日中理會，夜裡卻去靜處坐地思量，方始有得。」某依此說去做，真箇是不同[155]。

某向來從師，一日說話，晚頭如溫書一般，須子細看過。有疑，則明日又問[156]。

透過自己的實踐、思考與心地功夫，才能真正明白經典上的道理。這正是拿聖賢的道理，驗之於自己的心。若有一點不合，便不能安。而這一切的努力，爲的仍然是要使「自家之心便是聖人之心」。

讀經與力行實踐的目標都是具體的學聖人，而其本領，則在於涵養的方式。關於這一點，李侗從一開始便教朱熹當於未發處下功夫，默坐澄心，觀喜怒哀樂未發前氣象。這是程門道南一脈涵養方法的最要法門，然而朱子對於此方法，在當時並未契入，反而走出自己一條獨特的道路。他說：

先生教人，大抵令於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節。此乃龜山門下相傳指訣。然當時親炙之時，貪聽講論，又方竊好章句訓詁之習，不得盡心於此[157]。

大抵朱子原於禪道兩家極爲用力，在心地上早就有了一番刮垢磨光的功夫，也知凡事都應求之於本心本性。所以他當時所欠缺的，首先是明白事事物物具體的道理並付諸實踐。因此他所學於李侗的，始終著重於讀經、講論義理，以及在事事物物分殊處、日用實踐處下著實的功夫。因此反而於李侗所反覆叮嚀的「靜坐澄心」，不甚注重。朱子在當時所下的涵養功夫，似偏於力行實踐，從日用中逐事體會並實行道理。所以李侗與友人書說他：

此人極穎悟，力行可畏，講學極造其微處。……渠初從謙開善處下工

155 《語類》，卷104，頁4160。
156 同上，卷119，頁4600。
157 《文集(叁)》，卷40，〈答何叔京書〉，頁1802。

> 夫來，故皆就裡面體認。……初講學時，頗為道理所縛，今漸能融釋，於日用處一意下工夫。若於此漸熟，則體用合矣[158]。

稱其「力行可畏」、「能就裡面體認」、「於日用處一意下功夫」，並未稱其善於默坐澄心。又稱其「穎悟」、「講學極造其微處」、「初講學時，頗爲道理所縛，今漸能融釋」，可見朱子對於辨析講論義理方面，實有特殊的興趣與天分，也是他學術一大基本特質。換言之，朱子走的是小程子所謂「敬義夾持、直上天德」的道路。與道南一脈頗爲不同。關於這一點，許多學者常以爲朱子尊事李侗，所以其學術直承道南一脈，並於此時便致力於默坐澄心之教。然而細查之實不然[159]。錢穆先生認爲：「蓋朱子從禪學入，故於心地工夫特有體會。而朱子於延平默坐澄心、觀喜怒哀樂未發前氣象之教，則轉不深契。……與道南一脈龜山豫章延平之所傳，則自有出入。此乃研討朱子心學一絕大應注意之點。」[160] 實爲卓見。

朱子此時的學行，誠如胡五峰所指出，偏於「有體無用」[161]。因此他的功夫轉而多在用上下，而非靜坐以澄澈心體。雖然如此，朱熹對師傅所傳，仍有很高的敬意。紹興三十年冬，他往見李侗，受教閱數月而歸，與友人書中說：「講學近見延平李先生，始略窺門戶。……大概此事以涵養本原爲先，講論經旨特以輔此而已。向來汜濫出入，無所適從，名爲學問，而實何有？亦可笑耳。」[162] 對於自己偏向講論經義的習性，頗有反省，並強調必須涵養本原。然而這段時間他倒底未曾如李侗或羅從彥般「終日相對靜坐」，實下默坐澄心的功夫[163]。紹興三十二年朱子往謁李侗時，寓於西林院，曾作詩「卻嫌宴坐觀心處，不奈簷花抵死香。」亦可見他於「宴坐觀心」，澄澈心體，實有所不

---

158 李侗，〈與羅博文書〉，《李延平集》(臺北：新文豐出版有限公司，1984)，卷1，頁4。參見真德秀，《西山讀書記》(《文淵閣四庫全書》，子部12，儒家類)，卷31，頁706-121；何可化，《紫陽朱夫子年譜》(北京：北京圖書館出版社，1999)，第26冊，頁279。

159 例如東景南先生便持此說。參見《朱子大傳》，157-173。

160 《朱子新學案》，第三冊，頁28。

161 參見《文集(伍)》，卷81，〈跋胡五峰詩〉，頁3822。

162 《文集(陸)》，《晦庵先生朱文公別集》，卷3，〈程欽國〉，頁4879。

163 〈延平先生師弟子答問〉，《延平答問》，《朱子全書》，頁322。

契[164]。正因爲朱子這段時間功夫多在用上下，所以他之後的學問傾向於認爲心只有已發而無未發，並從游於湖湘學派。然而專走這條路下去，反而覺得心中擾攘，無靜定之意。所以他在中年參究中和問題時，重新認識到「未發時涵養」的重要性，而有當年辜負了李侗之嘆。雖然如此，朱熹對於道南一脈「默坐澄心」之教，最終仍有所保留。他晚年時學者問他李侗與「默坐澄心」，他說：

> 只為李先生不出仕，做得此工夫。若是仕宦，須出來理會事。向見吳公濟為此學，時方授徒，終日在裡默坐。諸生在外，都不成模樣，蓋一向如此不得。……龜山只是要閑散，然卻讀書。尹和靖便不讀書[165]。

對於靜坐澄心這一法門批評頗爲徹底。由此更可見朱熹所要走的，還是兼重日用實踐與經典知識，「敬義夾持」的道路。而此道路在他從學於李侗時，便已呈現出來，與道南一脈頗爲不同。

朱子此時爲學，除了讀經，就是要在事事物物上理會並踐履其道理，並時時刻刻做涵養體察的功夫。這三點相互爲用，成爲朱子學日後的三個主軸。朱子曾說：

> 三十年前長進，三十年後長進得不多[166]。
>
> 某今且勸諸公屏去外務，趲工夫專一去看這道理。某年二十餘已做這工夫，將謂下梢理會得多少道理。今忽然有許多年紀，不知老之至此，也只理會得這些子。歲月易得蹉跎，可畏如此[167]！

---

164 按：此詩錢先生斷於紹興32年(《朱子新學案》，第三冊，頁31-34)，束景南先生早先斷於紹興30年(《朱子大傳》，170-171)，後改為紹興28年(《長編》，231-232)，今從錢先生。雙方對此詩之解釋亦大異。束先生相信朱子此時致力於默坐澄心之教，並據之以詮釋此詩，恐未切當。

165 《語類》，卷113，頁4365。

166 同上，卷104，頁4167。

167 《語類》，卷104，頁4167-4168。

可見他到了三十歲，在爲學方向、認識道理、心性涵養等方面都已大體定下規模，正好是孔子所說的「三十而立」。從這一年，他也開始大量編著書籍。其中包括開始編纂《詩集解》[168]、《論語集解》，與編成《上蔡先生語錄》、《孟子集解》。編《上蔡先生語錄》，是因爲其中特別表現出李侗與胡憲所主張的靜中體認及『於日用處下工夫』以及「本末一貫」的之理一分殊思想[169]。而《論語集解》則「成於『晚親有道(指李侗)』之際，乃在集古今諸儒之說」則表現出他積極研讀理學及古今諸家解釋聖人遺經的態度。其後隆興元年朱子三十三歲時所作《論語要義》與《論語訓蒙口義》，皆由此書出[170]。其中《論語要義》：「獨取二先生元本缺此五字，據《年譜》補入。及其門人朋友數家之說，補緝訂正，以爲一書。」[171] 這表示他回歸到程門的正統，認爲必須透過二程及其弟子的解說，才能上窺孔聖人的道理，由之可見朱熹學問的旨歸。這些編書的作爲，表現出朱子對於經典徹底求解的態度，也表現出他對知識的熱情。不僅如此，朱熹在紹興三十一年金兵入侵之後，注意力亦轉移到現實政治來。三十二年高宗內禪，孝宗即位，朱子隨即上奏著名的壬午封事，提出「帝王之學不可以不熟講」、「修攘之計不可以不早定」、「本原之地不可以不加意」等具有高度現實價值，又深入結合了理學的說法。可見他此時的學問，無論經學義理、日用實踐以及對於事事物物的瞭解掌握，都有遠過於他人的地方。

雖然如此，年輕的朱子對於自己的學問，仍然頗感不足：

> 以先君子之餘誨，頗知有意於為己之學，而未得其處，蓋出入於釋老者十餘年。近歲以來，獲親有道，始知所向之大方。竟以才質不敏，知識未離乎章句之間。雖時若有會於心，然反而求之，殊未有以自信[172]。

這番話說於朱子三十五歲時，指出自己自幼因父親的教訓，爲學一直是以「爲

168 《長編》，頁240-241。
169 同上，頁243。
170 同上，頁248。
171 《文集(伍)》，卷75，〈論語要義目錄序〉，頁3614。
172 《文集(貳)》，卷38，〈答江元適〉，頁1700。

己之學」爲中心，然而中間長期出入於佛老，所學並不正確。在親近李侗之後，雖然找到了大方向，但數年以來，仍只限於由經典文本上了解聖人的教訓。雖然時或頗有得於心，但是真正反觀自己的內在，卻不敢說做到了聖賢的地步。換言之，就是自己的心與聖人的心仍頗爲不同，在實踐上，亦未能做到聖人或大賢的境界。所知與所行，仍有差距。這個問題要等到進一步涵養，進學，乃至參究中和問題後，才大體得以解決[173]。

結論

人生的早期通常是其性向與學問基礎的決定時期，朱熹也不例外。如他自己所說，他三十歲以前所學成長甚快，三十之後，「長進得不多」。因此徹底研究朱熹早期的學術取向，大有助於我們瞭解他一生的學術取向。朱熹自幼嚮慕聖人的境界，之後更以其爲一生爲學的中心目標。所謂聖人其實代表了朱熹心目中做人處事的最高典範與可能。對於朱熹與其所接受的理學傳統而言，聖人之所以爲聖人，在於聖人徹底掌握了做人處事的根本道理，此道理源於人心人性，所以必須追求心性上最高的境界以求企及聖人。然而如何達到此最高境界，則是一條極爲困難而崎嶇的道路。

朱熹的父親以及其摯友們，都是信奉二程理學，操守高潔的儒士。他們在南北宋之際險惡的環境中，經常不顧自身的安危與家庭的困頓，或批評時政、或奮勇出征、或隱居不仕。這種一生堅守士人操守，奮力將所學付諸實踐的態度，對於朱熹的學術性格，有決定性的影響，使他自始便追求一種指向人生高境界的、積極實踐的學問。他自幼好讀書，能思考，在青少年時(十四、五歲)因父親師長的教導與自己讀書的體會，開始對於聖人境界大爲嚮往，對人生的義理亦極感興趣。然而聖人的理想境界雖然深得其心，他自己有關聖人的認識

173 朱熹轉而與湖湘學者探討一貫之旨。初期採用胡五峰、張南軒的心只有已發沒有未發的說法，專在「已發」上面下功夫，以為由此可到達聖人境界。經過長期的實踐與研討，最後終於認識到若一意在已發上下功夫，其心不免擾攘，必須兼重未發時涵養。而其證悟明道的關鍵，在於重新認真研讀二程遺書。朱熹之學至此而大成，而朱熹對於聖學之主張也定型為「涵養需用敬，敬學在致知」二句。也就是以實踐修行為本，讀書明理為宗，實踐與知識夾持，使學者得以達到最高境界。

仍然不免大抵來自書本、聽聞以及想像揣摩。他在十五、六歲左右時終於發現，這種聞見想像而來的知見，並無法真正帶他達到聖人的境地。在父親過世的打擊與武夷三先生及道遷禪師的影響下，他開始轉向禪學乃至道教，以求實得人生的最高境界於此心。

這個轉向首先源自家學及老師的影響，而表現出理學傳統的部分內在性格。他的父祖輩與師長們在人生大節上雖然雖篤守儒家的教訓，在個人生活中卻大多爲儒佛兼修、潔身自好的隱退之士。朱熹的祖父、父親與叔叔均對佛學大有興趣，母親與外家亦都信佛，影響他最大的老師劉子翬則根本是內佛外儒的修行者。這一則顯示出南北宋之際低迷的政治情勢，一則也反映出宋儒常說的「吾道衰微」的實況。儒家到了兩宋，平民化的士大夫往往走上一種側重內在的修爲道路，而非古代封建貴族式的外王鍛練。他們志在齊家治國，然而實際人生中卻往往需要方外之學以滿足其精神的追求。朱熹在此環境中長大，又以爲必須「開悟」才能達到人生的最高的境界，所以極力投入禪學。朱熹所學的禪學主要是宗杲道遷一路的「看話禪」，其重點是持續集中觀想一物到言語道斷、心行路絕、不著一物的境地，而後生出一種徹底解脫的感受。此法門不重知識，而看重透過修行與實踐所達到的一種大放光明、事事無礙的悟境。學者於此用力日久，縱未能解脫一切攀援，亦能刮垢磨光，去除俗念雜念，對於「心體」產生巨大的影響。朱熹於十五六歲至二十四歲這段人格塑成的關鍵時期，先於禪學而後於道家與道教用力極深，以求達到徹底去除塵染，心中清靜無礙的內聖境界。然而於此同時，朱熹的身份仍然是個儒生，也並未放棄儒業。其實際人生中，所謂世務與塵染究竟難以去除。個人所得亦偏於自認如何清靜解悟之感受知見，而非確實得道。這埋下了朱熹日後轉向的基本原因。

朱熹二十四歲之後開始任官並參見了修爲深純的理學家李侗。李侗指出他雖說了很多高妙的道理言語，但是在日用之間並無著落，並教他讀經以及理一分殊的道理。朱熹剛開始雖然半信半疑，而後卻因此逐漸轉向於徹底研窮聖經義理並付諸日用實踐的道路。其「修行」從此不落於自是與空疏，其「讀書」亦從此具有鮮活而踏實的生命。朱熹自此一路用功，對義理的認識日趨深入，在實踐上也更爲落實。這番修證研尋的所得，雖尙未到達內外本末一以貫之的境界，而有待進一步參究已發未發、中和等問題。然而朱熹的學術取向自此確

定，之後對於中和問題的研尋，也依然在此軌轍之上。經過由禪學而儒學的轉折，朱熹深深地相信，若對於如何處理事事物物缺乏應有的知識，則學者的實踐將自以爲是，難以避免錯誤。在這個意義上，知識與實踐必須結合成一體。甚至必須先求得正確地做人處事的知識，才能正確地實踐。他之所以致力於經學，徹底研究前代聖賢的一言一行，關鍵在此。雖然如此，朱熹的經學背後其實有深刻的心學爲其背景。他的心學固然得力於父親所教的「爲己之學」，更得力於禪學，使其隨時注意體察此心的細微狀況，並不斷企圖誠明此心源，使本體與日用融合無間。他因此並未接受李侗所教道南一脈「默坐澄心」的道路，反而將禪學「皆就裡面體認」的本領與讀經及日用實踐結合起來，自己走出一條「敬義夾持」，上承小程子的修學道路。

宋代理學家立志學聖人的傳統，本來就與佛學乃至道教有關。漢唐之人大抵認爲聖人本由天生，不可學習而至。宋人將「聖人」當作人生可及的最高境界，在很大程度上是受到佛學乃至道家的影響，因爲後兩者認爲「佛」與「真人」乃人人可學且應學。周敦頤、邵雍與二程之學莫不深受佛道兩家影響，而與先秦儒學之論學與論治多從群體與實務出發不同。雖然如此，這些理學家均力圖上接思孟學派，認爲從個人的德行出發，才可以也更可以照顧天下事。朱熹承此學統，年輕時致力於學聖人與參禪修道，表現出很強的個體化性質。其學術路徑由內聖而逐漸轉向外王，顯然受佛道兩家影響甚深。

雖然如此，朱熹之學終究並不背離儒學大傳統。其內聖功夫，依然回歸儒家的人性論並與外王及治道相結合。他認爲聖人之心代表了人心人性最原初、最完善也最平正的狀態，一切做人處事的道理，無論修齊治平，都根源於此。又因其心至公至大，至靈至明，所以於一切事務無所不究，乃至於無所不能。學者做人與爲學，均應以此爲最高目標。此境界自然極難企及，要學聖人，首先必須忠實學習古來公認最偉大的聖賢的一言一行之微，不能只憑一己的心證，以免受限於自家各種隱微的問題而不自知。同時要將所明白的聖人道理，徹底付諸實踐，達到事事合理，渾然與道同體，如天地般覆育萬物的境界。這種追求使得朱熹極爲重視「知識」的研尋，並將其心性之學與格物致知以及外王之道密切結合。而其實踐功夫，也包含了隨時擔負天下各種事務的自我要求。

綜合論之，朱熹自幼學習儒學，然而其所學從來不止於書本。其所學既重

視隨時的實踐體驗，又指向嚴於出處進退，以性命相見的終極踐履。他因學聖人不得其門而入而開始參禪乃至學道。禪學主張當下即是，不立文字，其重點本來就在實踐上。然而細讀有關文字，卻不難發現朱熹早年自言之禪學卻仍大有談玄說妙之處，並未真正落實。另外，朱熹所學的道教，雖以修練為主，然而他對於研讀道書，亦顯然大有興趣。朱熹開始任官後，受到實際歷練與李侗的影響，重新致力於經典與二程學統之研習，由是而回歸儒學。這表面上看起來是以書本與知識為學，然而其方法卻是一絲不苟地學習聖賢的一言一行，並付諸日用踐履，以使自身與聖賢徹底同道。他自幼所學，無論儒學、理學、禪學、道術與其他學問，一直都兼有實踐與知識這兩部分。畸輕畸重之間雖頗有變化，兩者卻一直有著密切難分的關係。成聖、開悟或體真的實踐是其終極目標，知識則一直為他所喜愛的媒介。朱熹最後所開出的成聖道路，主張必須徹底窮究並效法聖人的一言一行，並學習聖人明白天下一切事理且付諸實踐的本領，以達到做人處事的最高境界。這在實踐與知識上都做了最高的要求，因此打破了兩者間易有的矛盾。盡精微而致廣大，最後終於集前代理學與儒學的大成，而成其偉業。

如本文開始時所提問，朱熹的學術思想中實踐與知識的關係如何？孰先孰後？孰為究竟第一義？一直是有關程朱陸王乃至宋代學術與思想史研究的關鍵議題。綜合前述三階段的發展，可知朱熹早期的知識傾向相當強烈，然而其目標卻一直指向實踐，學習的方法上也一直重視實踐。其為學的基本目標明確地以學聖人與體現人生最高的道理為中心，中間雖然經過禪學的轉折，然而此目標一直沒有放棄，在第三階段更重為他念茲在茲的實踐鵠的。因此實踐才是他為學的第一義。更準確地說，由於年輕的朱熹及其所接受的理學乃至禪學傳統所追求的知識乃是做人處事的知識，而做人處事的知識，源於人生實踐也勢必回歸人生實踐，因此其知識不僅以實踐為目標，在學習知識過程中，也必須時時透過實踐來體認所得的知識是否正確。雖然如此，對於青年朱熹而言，這三階段的學習經歷，卻又讓他深深地感到為了實踐成聖的目標，知識是不可或缺的媒介與指南。學者若不一一明辨各種具體事物的道理，很容易各以其所得之道為是，是故必須追求聖人境界的真知識才能避免一己的限制。對朱熹而言，此種真知識源於人人本有的虛靈不昧之心，反映實相，而有其客觀獨立的

價值。實踐與知識，並非真正二分，不僅互相融入，亦指向最高的統一。

Praxis and Knowledge:
An Analysis of Zhu Xi's Learning in His Early Years

Wu Chan-liang

Abstract

Why did Zhu Xi come to put so much emphasis on knowledge? What is the relationship between his emphasis on knowledge and the traditional Neo-Confucian (*lixue*) emphasis on praxis? Which comes first in Zhu Xi's scholarship, praxis or knowledge? What is their priority in real life? These questions have always been crucial in the study of Zhu Xi, Neo-Confucianism, and Sung intellectual history. This paper tries to clarify these issues by a thorough analysis of Zhu Xi's learning in his early years. My study reveals that Zhu Xi longed to become a sage since he was very young and that he made it the goal of his life to achieve the highest possibility of humanity. His mind had a natural propensity for knowledge, but his learning was never limited to books. Under the influence of his family and teachers, he received a Confucian education that emphasized on moral praxis and unconditional sacrifice for one's integrity. At the age of about fifteen or sixteen, Zhu Xi began to practice Chan (Zen) because he was informed that it could help him to attain sagehood. What Zhu Xi learned as a young man was "Kanhua Chan" which only emphasized practice and took knowledge as nothing but obstacles to real enlightenment. However, if we read Zhu Xi's writings of this period closely, we will find that his study of Chan still relied very much on words and thoughts. In the meantime, he also devoted himself to the study of Confucianism. However, under the influence of Chan, his study aimed mainly on searching for the highest Dao from inside himself. After the age of twenty-four, Zhu Xi, under the influence of a Neo-Confucian scholar Li Tong and the practical experience as a government official, began to return to Confucianism. He eventually found out that one has to study the words and deeds of the sage thoroughly and follow the example of the sage to deal properly with everything, in order to achieve the highest possibility of humanity. By setting the highest

standard on both praxis and knowledge, he finally overcame the conflicts that were often found between the two.

Zhu Xi had a strong tendency to acquire knowledge throughout his early years; nonetheless, his methodology always emphasized praxis, and his final goal of learning was to become a sage. Therefore, we must say praxis was the first priority of his learning. The knowledge that he learned from the Neo-Confucian and Chan traditions was "how to be a man and to deal with all sorts of things." This kind of knowledge originated from praxis and must result in praxis. However, young Zhu Xi's adventure's in real life also made him feel that knowledge is indispensible in learning to be a sage. If we do not grasp the objective or "heavenly" principles of all things, it is very easy for us to take what we believe as the truth. Therefore, it is extremely important to obtain the sagely knowledge in order to avoid human limitations and problems. To Zhu Xi, sagely knowledge originates from the intelligent and righteous human nature that everyone possesses. Once fully cultivated and crystal clear, the mind can reflect reality objectively. In this sense, knowledge and praxis are not separated from one another. They penetrate into the core of each other's existence and ask for the highest unification.

Keywords： Praxis, Knowledge, Zhu Xi, Scholarship, Neo-Confucianism, Chan, Sage, Dao, Zhu Song, Li Tong

儒學倫理和經世思想
——探討陳亮、陳煥章與澀澤榮一的觀點

田浩(Hoyt Tillman)*

摘要

筆者再次進一步探討經世思想，特別是陳亮(1143-1194)、陳煥章(1881-1933)以及澀澤榮一(澁澤榮一、渋澤榮一，1840-1931)的觀點，藉之稍微補充我們對儒教倫理與商人精神的思考。雖然這三位都關注自己當代的國家危機，他們的概念與方法卻有相似之處，因此我們不應該忽視經世思想中有一種反復出現的主題或連貫性。例如，陳亮不僅倡導個人利益與公共利益的一致，而且強調利義合一，而陳煥章和澀澤榮一都與陳亮這一獨特的思想產生了共鳴。在他們看來，朱熹(1130-1200)對個人利益過度道德化的立場，導致他譴責私和利。因此，為了反制朱熹過度道德化的影響，這三位思想家將自己的理論建立在重新解釋儒家經典的基礎之上。而面對外來的侵略與蠶食，這三位都認爲：鼓勵商人的經濟活動對國家富強的所起的作用至關重要。經世思想在其演變過程中也有些顯著的進步，其發展詳盡地表現在與商業有關的倫理以及企業對國家如何重要。雖然陳亮有很多論述是關於通過戰爭驅逐外來侵略者、以及法律所扮演的角色，他對商業的討論與之相比要少得多，但是在陳煥章和澀澤榮一的著作中，陳亮「利義合一」、「公私相容」的獨特觀點卻獲得到更有效的傳播。在很多東亞人拒絕儒學而青睞西方意識形態和世界觀(包括馬克思主義)的時代裡，陳煥章和澀澤榮一獲得(像陳亮那樣的)強化儒學傳統的多樣性與變化性的意識以後，他們能夠將儒學與他們所適應的西方社會經濟學思想、自然科學、工藝技術以及管理實踐熔為一爐。

關鍵字：經世、儒學倫理、現代化、民族主義、陳亮、陳煥章、澀澤榮一(澁澤榮一、渋澤榮一)

* 美國亞利桑那州立大學歷史、哲學、宗教學院教授。

對於經世思想，美國的中國歷史學家有著不同的學術觀點。受哥倫比亞大學狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)有關新儒學研討會的影響，一些學者長期以來一直強調朱熹(1130-1200)及其學派所提倡的「實學」中的「經世思想」成分[1]。韓明士(Robert Hymes)和謝康倫(Conrad Schirokauer)在其合編的*Ordering the World*《治理天下》一書中很大程度上延續了美國學者給予朱熹學派思想大量關注的傳統。不過，他們將「經世」，這一在傳統上常被歐美學術界詮釋爲"statecraft"的重要術語，重新定義爲「治理天下」。「治理天下」這一詞組意在強化朱熹及其團體爲了將民眾、社會及政體轉化爲道德倫理實體所作的努力。在轉化民眾、社會及政體以符合道德理想方面，儒家經世思想家所提倡的是注重實際而又漸進式的對社會與政體的改造，朱熹對此的展望與之相比確實要激進得多。在韓明士和謝康倫對宋代經世思想傳統觀念的質疑聲中，他們同時駁斥了宋代已出現具有深遠影響的經世思想家團體的觀點[2]。《治理天下》的出版以及我對此書在〈陳亮論公與法〉一文中的回應已過去十五年多[3]，所以於本文我想再進一步思考有關經世的論題，特別是陳亮(1143-1194)的觀點，並最終論述這一思想遺產得以反映在兩位中、日現代思想家身上。這兩位思想家分別是日本的澀澤榮一(Shibusawa Eiichi，渋沢栄一，1840-1931)以及中國的陳煥章(1881-1933)。

正如我們下面將會討論的，面對自身所處時代的危機，以上三人的反應引

感謝美國亞利桑那州立大學的同事劉倩翻譯本文；而我修正譯稿的時候，受到台灣大學歷史系碩士生童永昌、博士生張志惠和清華大學歷史所碩士余曉嵐的幫助。中央研究院歷史語言研究所研究員陳熙遠博士和黃進興院士也提出了寶貴的意見。因爲受國家科學委員會資助，我可以於2009年春在國立台灣大學開課，而快樂地向很多臺灣朋友請教。

1 例如：Chung-ying Cheng 成中英, "Practical Learning in Yen Yuan, Chu Hsi, and Wang Yang-ming," in Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, eds., *Principles and Practicality* (New York: Columbia University Press, 1979), 37-69.

2 Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), see especially pp. 1-58.

3 Tillman, *Ch'en Liang on Public Interest and the Law* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), xv, 11-12, 51-52, 73-83. 中文版本請見田浩(Tillman)，〈陳亮論公與法〉，收入柳立言編，《宋元時代的法律思想和社會》(臺北：國立編譯館，2001)，第131-179頁；也於田浩編，《宋代思想史論》(北京：社會科學文獻出版社，2003)，第518-577頁。

導著他們對儒學進行了在某種程度上既有創新性，又頗具相似性的重新闡釋，並以此來強調解決國防、法律和經濟等問題的實用主義方法。此外，他們都批評了以朱熹爲首的道學主流對逐利行爲不公正的詆毀，以及進而對孔子最初教義的曲解。陳亮將孔子描繪爲一個受到政治理想鼓舞的經典編輯者，陳煥章則將孔子提升爲一位有著堅固經濟理論基礎的宗教信仰創始人，澀澤榮一更是宣稱孔子是一位「經世(思想)家」[4]。因此，對三位思想家相關方面的探索可能會成爲反映經世傳統的一個基礎。

富有創造力的經世思想是一種面對危機產生的挑戰的典型反應。例如，在充滿混亂與殺戮的戰國時代，人們對孔子(551-479BC)、孟子(活躍於319-314BC)以及荀子(西元前三世紀)思想的關注可以說是一件很普通的事情。實際上，格瑞漢(A.C. Graham)就將這一時期所有主要思想家的思想理解爲：當人們的世界觀發生危機時，這些思想家對此形勢所作出的反應。在此時期，前所未有的血腥戰爭與野蠻行徑使人們對「天人合一」這個傳統設想產生了動搖[5]。在一個與經世問題關係更爲密切，哲學色彩不那麼濃厚的層次上，許倬雲先生提出：影響統治方式的新觀點既源於這一時期的政治不穩定性、軍事傾向和社會流動性，而且對這些方面也同時產生了作用[6]。有些讀者或許會懷疑：這些現代闡釋可能是受到了阿諾爾德・湯因比(Arnold Toynbee)的影響，因他強調理解歷史的關鍵，在於如何看待面對挑戰的回應所扮演的角色[7]。然而，如果我們看一看像《孟子》這樣的著作，我們可能會發現一些有關此類現代闡釋的預示。例如，《孟子・告子下》突出了人們對待危機反應的重要性，認爲其對個人及國家的幸存至關重要。孟子特別指出：

4 澀澤榮一，《論語と算盤》(再版，東京：国書刊行會，1985)，頁173；中文翻譯可見蔡哲茂、吳璧雍譯，《論語與算盤》(台北：允晨，1987)，頁204。

5 A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Illinois: Open Court, 1989).

6 Cho-yun Hsu, *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility* (Stanford: Stanford University Press, 1965).

7 Arnold Joseph Toynbee, *A Study of History*, 12 vols. (London: Oxford University Press, 1935-61).

困於心，衡於慮，而後作……入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患，而死於安樂也[8]。

孔子、孟子以及其他早期思想家也已經形成了一種傾向，即通過回顧歷史上有記載的英雄個體和行爲，來制定如何解決各種社會和政治問題的指導方針。

陳亮與宋代經世思想

女真族金朝對北宋的征服、以及對南宋的侵略和威脅，不僅代表了一種國家危機和羞辱，也是一種陳家的災難。陳亮家族處於文士階層的邊緣。「邊緣」一詞在此很重要，是因爲其家族的命運和地位曾經歷巨大起伏，尤其是在十二世紀期間[9]。可以說：在那個世紀的第一個二十五年間，其家族已經以某種方式獲得了足夠的土地和有利的聯姻——而不是科舉或官位的顯赫——來證明這種地位。在第二個二十五年裡，其家族不得不出售了所擁有的稻田中的200畝(這顯然佔其稻田總數的絕大部分)。不過，他們仍然具有足夠維繫其社會地位和學識的潛力，並憑此又延續了兩代與當地更爲有名的黃氏家族的有利聯姻。到了第三個二十五年，陳亮的學識和潛在的經世之才發揮了作用，幫助他穩固了與鄰近義烏的何氏家族之間更爲有利的聯姻，以及隨之而來的財力資源(可能還包括何氏家族和商人的關係)。這一切使得他能夠買回早先家族已經出售的

8 《孟子・告子下》(5B:15)。也參《孟子・盡心上》(7A:18)。

9 詳情請參閱Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge, MA: Harvard East Asian Monograph Series, Harvard University Press)，或其中文版《功利主義儒家：陳亮對朱熹的挑戰》(南京：江蘇人民出版社，1997)；*Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendency* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992)，或其增訂中文版《朱熹的思維世界》(增訂本，臺北：允晨文化公司，2008；南京：江蘇人民出版社，2009)。我關於陳亮地位的立場被柏文莉(Bossler)誤解，詳情請見Beverly Bossler, *Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China (960-1279)* (Cambridge, MA: East Asian Monograph Series, Harvard University Press, 1998). 另參見鄧廣銘先生1943年出版主要的《陳龍川傳》，現在再版於《鄧廣銘全集》(保定：河北教育出版社，2005)，第二卷，頁555-711。也參盧敦基、陳承革主編，《陳亮研究：永康學派與浙江精神》(上海：古籍出版社，2005)。

土地，同時，他還成爲他的家族裡第一個進士及第並成爲官員的人。因此，究其一生，陳亮無疑已成爲文士精英中的一分子。儘管其家族在此之前的兩代大概並不足以被稱爲士族，但以下兩個事實比僅就他們本身地位所作的考慮要更爲重要。首先，其家族認爲對他們地位的直接衝擊來自女真入侵，因爲陳亮的曾祖父在抵抗女真軍隊於1120年代中期的入侵中被殺害，所有家庭事務重擔都落在了一個年紀尙輕的繼承者肩上，而他又不堪重負，被迫將家中的大多數稻田出售。因此，其家族確實以報仇雪恨，抗擊侵略者爲己任，並非只是一個朝代的理想。其次，陳亮家族在12世紀的每一代人都明顯認爲自身擁有足夠的學問和精英地位，所以有資格表達其對國家事務的意見，預想軍事策略，並主動尋求軍事及文官的職位。自陳亮的曾祖父死於抗擊侵略者的戰鬥後，他的祖父首先全心致力於軍事訓練，後來又轉爲準備科舉考試，以致他疏於管理家庭財政資源。他的祖父後來又將自己的全部精力都投入到訓練陳亮的軍事策略和歷史研究能力，期待這個年輕人可能會實現報效朝廷，向敵人復仇的家族抱負。換句話說，經世之術是陳亮自孩提時代起研究與思想的絕對中心。儘管他的人生以挫折與失敗爲特點，但他窮其一生，不斷地向士大夫及君主提出自己的思想主張，以求強國並收回北方中國的失地。

陳亮的經世思想實際上集中在對女真作戰，和恢復宋朝在中國北方統治。他不僅擁護抗戰，他還爲騎兵進攻提供軍事策略，認爲其策略可以迫使女真退到長城邊境以外。他用哲學和醫學概念上的「氣」來區分不同的民族、文化和地理區域，並解釋氣在不同背景下的演變如何產生了文明的中國人和遊牧的夷狄之間的區別。因此，每種文化群體都是一種特殊地域的產物，並且應該駐留在原地。陳亮運用醫學裡「體內正氣」和「外來致病邪氣」的區別，向宋朝皇帝進言：

> 臣竊惟：中國，天地之正氣也，天命之所鍾也，人心之所會也，衣冠禮樂之所萃也，百代帝王之所以相承也。……挈中國衣冠禮樂而寓之偏方，雖天命人心猶有所繫，然豈以是為可久安而無事也！……天地之正氣，鬱遏於腥羶而久不得騁，必將有所發泄，而天命人心，固非

偏方所可久繫也[10]。

陳亮也用不同地緣政治區域有不同的「氣」的觀念，來闡明他恢復中國北方的軍事戰略。女真入侵與征服的危機感對他的思想影響至深，令他擔憂不已，並促使他在術語使用方面獲得了一種突破。在不同的背景下，他用「中國」來指中國北方的中部平原地帶、中國的政體，或者是作爲整個國家的中國。此外，「天下」經常被用來代表世界，但因爲他也能論及天下軍隊效命於宋朝君主，所以有時他將天下等同於王朝的國家。這些觀念匯總在一起暗示了一種建立在氣的理論上的原型民族主義，這些氣爲一群分享同一種特殊的地理位置、歷史和血緣聯繫的人們所有[11]。由於我已經在别處談論了這個政策問題，我將致力於探討陳亮關於經世思想的另外一些觀點，進而討論一些他有關哲學的見解。

對經世思想的真正瞭解必須以歷史人物怎樣理解這個術語爲基礎。大約在其四十歲早期，陳亮於太學院撰寫了〈問古今治道治法〉一文。他在這篇文章裡對經世思想學派的歷史做了一個總結。（我在此對他的文章做了以下概括）：孔子根據有關以往統治的資料編輯了經典著作，並以此來爲後人提供指南。然而，即使是他早期的追隨者也對經世思想持不同的觀點。孔子的《大學》已經簡單地宣稱，統治國家和給世界帶來和平取決於矯正思想，以及使意願變得誠摯。但這位聖人的孫子，子思(492-431BC)，增加了九段註釋，含蓄地承認了治理國家要比這複雜得多。不過，他以簡單地建議「慎獨」作爲結束。而孟子對其複雜性有著更加清楚的認識，因爲他關於仁政的「王道」的討論是以農業、養蠶業，政府官員的職能等爲基礎的。儘管如此，孟子仍然堅持自我修養及人倫關係的根本重要性，並以此作爲和平與秩序的基礎。隨著漢的崛起以及從秦朝酷刑嚴法中的覺醒，經世思想變得更爲複雜。漢文帝(179-157BC在位)採用了源自子思有關慎獨勸告的道家「元默」觀念做爲恢復社會和平的基礎。然而賈誼(200-168BC)追隨孟子的主張，指出了朝廷疏於恢復傳統制度的過失。漢武

10 〈上孝宗皇帝第一書〉，《陳亮集》(北京：中華書局，1974；增訂本，1987)，卷1，頁1。1987年的增訂本再版於《鄧廣銘全集》，第五卷。

11 參見Tillman, "Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39.2 (December 1979): 403-428.

帝(141-87BC在位)獨尊儒術，使文化與儀禮得到了繁榮，但許多實際的問題仍在滋生擴散。為應對不斷增長的民眾疾苦和官吏的腐敗，漢宣帝(73-49BC在位)審時度勢，訂立賞罰，於是天下治理得很好。這位漢朝的帝王把儒家的王道理想與「霸道」的實踐管理法結合在一起。經歷了漢代統治之後，後世的儒家學者主要遵循以下兩條思想路線。一方面，大力宣揚道德的儒家學者譴責那些不合乎「道」，並因此未能意識到天地萬物交相感應思想的士大夫。除此之外，他們主張只有能夠培養和體現「道」的統治者才能獲得理想的統治。另一方面，那些擁護儒經、傳統制度—例如井田制和依靠「封建」分權管理—的儒者認為：這些制度是統治者仁慈之心的有效表現。這兩方面都將上古三代加以理想化，並貶低其後的歷史朝代。因此，由於兩方面都沒有省察時代與形勢的變化，運用古代經典來解決當前問題的企圖變得幾乎不可能實現。不過，以其所處時代的一些(未明確指出的)官員為例，陳亮對此表達了較為樂觀的態度，這些官員那時正在發展一種強調具體結果，更有實用價值的方法—這和漢宣帝曾做的極為相似[12]。陳亮認為：道德儒家和儒經制度主義者這兩派佔據了經世思想的主導地位。在他1193年富有成效的禮部考核文章中，以及其他制度文章裡，他不斷提倡一種介於這兩者之間的注重實效的中間道路。[13]

陳亮對宋代經世思想的描述並未指明哪些個人是他要間接批判的。很明顯，他通常批判思潮，而不是特定的個人，這是因為他看到了其所處時代的複雜性。一方面，我們可以很容易地視朱熹為提倡道德傳統的代表，但是關於朱熹堅持陳舊的傳統制度，陳亮有一些私人的告誡。1181年，朱熹曾將其〈井田類說〉送給陳亮。朱熹的文章實際上是由從兩部漢代正史剪貼而來的三個段落組成：班固(32-92)的《漢書》和荀悅(148-209)的《漢紀》[14]。儘管朱並未在所

12 〈問古今治道治法〉，《陳亮集》增訂本，卷15，頁167-169。

13 關於他的考核文章，參見〈人法〉，《陳亮集》增訂本，卷11，頁124-126；有關此文的翻譯及其他討論請特別參閱Tillman, "Ch'en Liang on Statecraft: Reflections from Examination Essays Preserved in a Sung Rare Book," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.2 (December 1988): 409-413.

14 《晦庵先生朱文公文集》，〈答陳同甫〉(四部備要本)，卷68，頁27上-29下，(四部叢刊本)，卷68，頁28下-31下；《朱熹集》(成都：四川教育出版社，1996)，卷68，頁3596-3599。這些版本的編輯語只是確定了幾處選文是來自漢代資料，因此他們低估了朱熹所引用漢史資料的數量。班固：《漢書》(北京：中華書局，1962)，卷23，頁1079，

引用的段落中插入自己的議論，但是他含蓄地支持了班固、荀悅對井田制度熱情洋溢地敘述，彷彿它在漢代史料記載以前已存在了約一千年。(首次以書面形式記載下來關於井田制度的斷言之一是由孟子提出的[15]。)陳亮斥責朱熹將古代制度強加於一個截然不同歷史背景之上。對於這種過度理想、不切實際的企圖，陳亮說：「居法度繁密之世，論事正不當如此。」[16]朱熹不僅沒有爲陳亮對他文章的批判提出辯護，反而在此之後對張載(1020-1077)和胡宏(1105-1161)有關重新恢復井田制度的主張提出了類似的批判[17]。簡而言之，陳亮認爲，正如受到宣揚道德狂熱蒙蔽一樣，朱熹也同時受到了推崇儒經制度的烏托邦式思想的蒙蔽。

另一方面，陳亮與注重制度的浙東派經世思想家有著錯綜複雜的關係，使他在文章中較少明確指出他們的名字。陳亮很關心講求實用的統治，以及由呂祖謙(1137-81)、陳傅良(1137-1203)和葉適(1150-1223)清晰提出的政府改革。然而，當另一個浙東制度主義者唐仲友(1136-1188)成爲太學院的教育官員之時，他出了一個有關儒經制度的考題，然後將陳亮的文章廣爲散發，以此貶低陳亮關於《禮記》中所討論的制度的學識。這個例子除了暗示陳亮與制度主義者的不同和爭論，也凸顯他謹守王通(584-617)的思想。王通曾強調研究古代法制者必須明白「時異事變」[18]。從上面對陳亮關於經世思想的總覽，我們能夠開始

(續)

1081-1082，及卷24上，頁1119-1123。荀悅，《漢紀》(四部叢刊本)，卷8，頁3-4。

15 例如，《孟子・梁惠王上下》(1A:3, 1B:5);《孟子・滕文公上》(3A:3)。參見Joseph R. Levenson, "Ill Wind in the Well-field: The Erosion of the Confucian Ground of Controversy," in Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), 268-287.

16 〈壬寅答朱元晦秘書〉，《陳亮集》，卷20，頁273-274；或其修訂本，卷28，頁333。

17 大多數現代學者都將注意力集中在朱熹對井田制的批判，對於朱熹所受到的具有過時的烏托邦理想的指責，他們也都以此來加以辯護。例如：蕭公權，《中國政治思想史》(再版，臺北：中華文化出版事業委員會，1968)，冊4，頁504；錢穆，《朱子新學案》(臺北：三民書局，1971)，冊1，頁198；陶希聖，《中國政治思想史》(重慶：南方印書館，1942)，冊4，頁123。

18 王通撰、阮逸注，《文中子中說注》(臺北：世界書局，1959)，卷8，〈魏相篇〉，頁5上。陳亮類似注重「因時制宜」：〈與應仲實〉，《陳亮集》，卷19，頁260。陳也特別強調王通；參〈類次文中子引〉，《陳亮集》，卷14，頁168-170；〈書文中子附錄後〉，卷16，頁192-194；或修訂本，卷23，頁249-250；卷23，頁251-252。也見吳春山，《陳同甫的思想》(臺北：臺灣大學文學院，1971)，頁84-88，100-102，115。關於陳和浙東學派的關係，可參方如金、方同義、陳國燦，《陳亮與南宋浙東學派研究》(北京：人民出版社，1996)。也可看李小成，《文中子考論》(上海：上海古籍出

欣賞陳亮不盲從已經建立的路線或是學派。

我們現在應該簡短地探討一些陳亮的思想，並以「法」的相關問題作爲開頭。在他1193年的禮部考試中，陳亮指出宋朝的統治日益增強和依靠法，以至於到了在他所處的時代，這種趨勢已經無法逆轉，但其仍有可能被調整。宋代開國帝王的統治時期內，制度性的實踐在依靠法律法規和民眾自覺之間找到了相對平衡。爲確保沒有任何徇私之舉，當時的法律規定候選者的名字要被覆蓋住，其文章要由考吏重新謄寫，以對考官隱藏其身份。然而，因爲這些法規並沒有被嚴格實施，所以大多數在進士考試中名列前茅的人都成爲宋代早期著名的官員。這種在選拔和提拔方面的靈活性，目的在於強調挑選合適的人才，並賦予他們重任。隨著時間的推移，爲了防堵位居要津者舞弊，中央官員立法越趨嚴格，直至這些預防措施變得過分嚴苛[19]。這是對那些強調個人道德規範，反對依靠政府法律來治理社會的道學家的過度反應。在其他的論述中，他對道學家們的固執主張發出了警告，認爲這極可能會驅使中央政府官員更傾向于採用追求國家財富與權力的法家思想[20]。陳亮展望著一條具有實踐靈活性的中間道路，以避免走極端，即不阻撓也不減弱行政官員採取行動的能力。

在其對法進行的闡釋中，陳亮提出了一個很鮮明的主張：

> 人心之多私，而以法為公，此天下之大勢所以日趨於法而不可禦也。……法者公理也，使法自行者私心也[21]。

爲了強調一些關鍵術語，我在此將「私」理解爲「以我爲關注焦點的」(self-regarding、self-centered或private)，而不是「自私的」(selfish)這一傳統解釋，因爲陳亮並沒有像朱熹那樣，對這個概念有著強烈的敵意。在陳亮的文集裡，「公」這個術語含有「天下爲公」(commonweal)、「共同利益」(the common

(續)

版社，2008)。

19 〈任子宮觀牒試之弊〉，《陳亮集》，增訂本，卷11，頁124-126；更多分析在Tillman, “Ch’en Liang on Statecraft.”

20 〈問皇帝王霸之道〉，《陳亮集》，增訂本，卷15，頁172-173。

21 〈人法〉，《陳亮集》，增訂本，卷11，頁124，125。

interest)、「公共利益」(the public interest)、「集體利益」(the collective good)的意義。在其晚年，陳甚至強調：「但平生所學，所謂公私兩字者。」[22] 我們將在下文中回到對公、私概念的探討。

在此幾年前，陳亮於1182年寄給朱熹的第八篇〈問答〉中，以周穆王爲例描述了運用法律(甚至肉體刑罰)來轉化民眾的行爲：「穆王耄荒，而訓刑以詰四方，使知刑者聖人愛民之具，而非以戕民也。」[23] 因爲他個人曾遭受過刑訊痛苦，這個例子變得更爲引人注目。在12世紀70年代晚期，陳被捕入獄。據說，陳亮在監獄中不斷遭到拷打折磨，直到被迫承認他蓄意貶低當今君主的地位[24]。在1184年，陳亮又因被控企圖在宴會上毒害某人而入獄三個月。陳亮告訴朱熹，就在他被釋放回家之後，一群暴徒狠狠地毆打了他[25]，因此那些獄卒很有可能就在他即將被釋放的時候通知了那群暴徒。陳亮認爲法律和刑罰可以將個體的自我利益轉化爲公共利益，可是如果設想一下陳亮和他父親在獄中所受到的拘禁和嚴酷對待，他表達的這種信念無論如何都令人感到十分驚訝。而傳統上，儒家學者主張：只有按照儀式性的禮節，而非法律進行自我修養，才能產生這種個體的轉化。

陳亮相信法律扮演著轉化、改造個體的角色，而他的這種信心源於他對人性所持的自然主義觀點。在他的第七篇〈問答〉中，他引用了《孟子・盡心下》有關人性的描述：「耳之於聲也，目之於色也，鼻之於臭也，口之於味，四肢之於安逸，性也，有命焉。」然而孟子反對將這些自然的強烈欲望等同於人性，並宣稱儒家美德是人性獨特的要素，這兩點卻都被陳亮省略了[26]。因此陳亮將人性，甚至「道」都等同於基本的人類情感：「夫道豈有它物哉？喜、怒、樂、

22 〈與石應之〉，《陳亮集》，卷21，第334頁；或其增訂本，卷29，頁396。

23 《陳亮集》，卷4，頁42；或其增訂本，卷4，頁43。

24 葉紹翁，《四朝聞見錄》(北京：中華書局點校本)，卷1，頁24-25；脫脫等編：《宋史》(北京：中華書局點校本)，卷436，頁12930-12941。鄧廣銘教授提出了有關這一歷史記載的一系列問題：〈陳龍川獄事考〉，見其《鄧廣銘學術論著自選集》(北京：首都師範大學出版社，1994)，頁546-555。

25 〈又乙巳春書之一〉，《陳亮集》，卷20，頁283；或其增訂本，卷28，頁342；詳見拙著《功利主義儒家》，頁110。

26 《陳亮集》，卷4，頁41；或其增訂本，卷4，頁42。

愛、惡得其正而已。」[27]

當我們重新回到他有關人性的文章，我們能夠觀察到陳亮是從一種自然主義人性觀中汲取的這種含意：「出於性，則人之所同欲也；委於命，則必有制之者而不可違也。」為避免混亂的衝突，人們必須追隨掌管社會秩序的長者與統治者。然而，這些社會精英的領導不應僅追隨他們自己的個人私欲，而是應該與人性、與公共利益的自然傾向相一致[28]。他關於人性的文章同樣預示了他在1193年禮部考卷中表達的哲學格言：「法」是(即應該是)具有公共意識的，並因此能夠將人們的以私利為關注焦點的傾向轉化為一種公共意識感。

陳亮肯定感情和欲望都是自然的，這同時也為「私」的合法化，以及協調「私」與「公」的關係提供了基礎。當然，表現欲望會引起與他人的競爭，但是他仍然認為可以達到和諧融洽：「人生不能無欲，有欲不能不爭。苟在我為有自安之分，則在人無不盡之情。」[29]「分」這個詞在此表示「分配」，有著一定範圍的相關意義，包括社會地位或者角色和自然分配。荀子在類似的上下文中曾用「別」來更清楚地突出社會地位或者角色的差異。此外，荀子熱切主張人類與其他動物的區分源於我們「得之分、義也」[30]。陳亮也意識到社會內的實際角色與職責，但是他傾向於更重視「義」，他甚至宣稱：「亮聞之，天下有二道：其一分也，其一義也……義行，則分立矣。」[31]一個人的社會角色或分配不是(也不應該是)偶然的，而是(也應該是)基於義以及一個人的倫理責任。因此，協調個體角色或分配與公共利益的關鍵，隱然在於(類似於他有關人性的自然主義觀)陳亮所認為的一個客觀倫理的自然規則。同時，他有關角色的概念從未限制過他雄心勃勃，為提高自身社會地位和向當權者發表見解所作出的努力。

隨著陳亮與荀子之間的對比更為深入(雖然他們的立場看似有許多共同點)，我們會發現：荀子認為「私」意味著自私自利，並將「私」與「公」置

27 〈勉彊行道大有功〉，《陳亮集》，卷9，頁97-99；或其增訂本，卷9，頁100-102。
28 《陳亮集》，卷4，頁40-41；或其增訂本，卷4，頁41-42。
29 〈祭李從仲母夫人文〉，《陳亮集》，卷25，頁383；或其增訂本，卷33，頁445。
30 《荀子》(四部叢刊本)，卷5，頁56；卷13，頁135-136；王先謙，《荀子集解》(新編諸子集成本，1891；再版，北京：中華書局，1988)，卷5，頁14，及卷13，頁347。
31 〈與徐大諫〉，《陳亮集》，卷19，頁253，或其增訂本，卷27，頁312。

於一種對立的關係中，這一點充分表現在當他評價廉正誠實的人時，他讚賞他們具有「以公義勝私欲」的能力[32]。當施行仁政的政府統治時，人們的反應是：「則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣。」[33] 在這些段落裡，荀子將公和義相聯繫，並將它們和私(被其視爲自私自利)相對比。與此截然不同的是，陳亮大大減弱了公私利益之間的對立，並宣稱：「天運之公，人心之私，苟其相值，公私合一。」[34]

陳亮也尋求跨越社會中「義」與「利」之間巨大的倫理隔閡。他的朋友陳傅良總結了陳亮的理論：「功到成處便是有德，事到濟處便是有理。」[35] 正如這段總結中所提出的，陳亮的立場衝擊了他的同時代人的思想，因其企圖超越「義」(必須做出合乎倫理的反應時，人所表現的誠實或責任)與「利」(基於情境有利條件進行判斷的一種行爲的審慎)的二分法。自《論語》中孔子開始，中國的道德學家們就將這些概念置於一個兩級的和對立的二分法中：「君子喻於義，小人喻於利。」[36] 孟子進一步闡述並強化了義與利之間絕對的、只能二擇一的關係[37]。除此之外，他和後來的儒者通過其他各種概念間的比較，將這種二分論加以延伸，例如：公共利益與利己的或私人利益，王道仁政與霸權手段，上古三代黃金時期的聖君與後世的歷代帝王[38]。從二分法的角度出發，朱熹批評了像陳亮那樣的浙東經世思想家，認爲他們沒有認清道、義與利之間的區別[39]。朱熹認爲這些概念彼此平行或對立，而陳亮卻將它們視爲一個整體或者可以被協調統一的事物。例如，朱熹曾力勸陳亮拋棄「義利雙行、王覇並用之說」的概念[40]。陳亮在其反駁中提出，這種源自孟子和荀子的武斷偏見歷經不同的朝

32 《荀子》，卷1，頁13；王先謙，卷1，頁36。

33 《荀子》，卷8，頁89；王先謙，卷8，頁239。

34 〈祭王道甫母太宜人文〉，《陳亮集》，卷25，頁379；或其增訂本，卷33，頁441。

35 陳傅良，〈答陳同甫三〉，《止齋先生文集》(四部叢刊本)，卷36，頁2下-3上。

36 《論語・里仁》(4: 16)。

37 例如《孟子・梁惠王上》(1A: 10)。

38 就此詳細的討論請見 Tillman, "The Development of Tension between Virtue and Achievement in Early Confucianism: Attitudes toward Kuan Chung 管仲and Hegemon (*Pa* 霸) as Conceptual Symbols," *Philosophy East and West* 31.1 (January 1981): 17-28.

39 〈答石天民〉，《朱文公文集》，(四部叢刊本)，卷53，頁33；或《朱熹集》，卷53，頁2681-2682。

40 〈與陳同甫〉，《朱文公文集》(四部叢刊本)，卷36，頁19，或《朱熹集》，卷36，

代後，變得更爲嚴重，尤其是在宋代道學家的鼓吹下。例如，通過凸顯和延伸孟子有關統治者的觀點，陳亮試圖就孟子學說提供一個不同的角度，即如果一個統治者能滿足他的民眾的物質需要和情感，那麼這個統治者就實現了儒家有關仁政的政治理想[41]。考慮到與這些二分法相關的概念性象徵或者文化建構的中心地位，朱和陳主要藉著討論具有象徵意義的重要人物，比如管仲(卒於645BC)和漢唐的開國帝王，來辯論以上的問題[42]。

陳亮爲追求效用或利潤的道德規範所作的辯護，是由一些他對商業活動予以肯定的闡述來補充說明的。有的中國學者已經提出：他的婚姻爲他進入一個具有商業財富的家庭提供了通道，而且他可能曾投資於他們的商業活動。一些以馮友蘭、漆俠和周夢江爲顯著代表的二十世紀重要學者都主張：陳和他的朋友葉適是極少數爲宋代商人階層和他們商業活動重要性說話的文士。例如，陳亮爲包括商業利益在內的家庭物質利益辯護，並且批評政府對經濟過多的干預[43]。

簡而言之，陳亮爲他所處時代的危機感到煩憂，他努力提出明確的策略和政策來處理這些難題——其中最重要的是：將女真人驅逐出中國北部，並在那重建漢人的宋朝統治。這種設想驅使著他專注於經世思想的歷史和當代政策，而且揭露道學的文化建構。他認爲這種文化建構是實際政策，或解決與民族危機有關的各種軍事、社會、經濟、制度以及政治問題的絆腳石。儘管他有時讚揚荀子[44]，他的一些關鍵想法，或者明顯受到這位注重實效的儒家早期思想家的影響，或者反對其觀點，但是陳亮過份集中於身邊的問題和解決方法，以致

(續)

頁1590。

41 〈勉彊行道大有功〉，《陳亮集》，卷9，頁99；或其增訂本，卷9，頁102；另見吳春山，頁57-71。關於孟子中所述的情況，見例證《孟子·梁惠王上》(1B: 1-2)。

42 相關段落及討論見田浩，《功利主義儒家》，頁141-142，149-152。

43 馮友蘭，《中國哲學史新編》(北京：人民出版社，1984-88)，冊5，頁228-229，234-238，244-245；漆俠：《宋代經濟史》(上海：人民出版社，1987-88)，冊2，頁2278-2287；周夢江，〈葉適經濟思想與商品經濟〉，於鄧廣銘與漆俠編輯，《宋史研究論文集》(石家莊：河北教育出版社，1987)，頁477-492。

44 例如，陳亮認爲這只是在《荀子》之後才出現的：「荀卿子之書出，而後儒者之事業始發揮於世。」〈揚雄度越諸子〉，《陳亮集》，卷9，頁95；或其增訂本，卷9，頁99。

他不會爲了凸顯這些類似之處，或試圖建立一個自己的知識分子譜系而操心。而這一譜系可以一直回溯到荀子，或甚至到他浙東經世思想家中的當代朋友。但陳亮只是努力將他的闡釋建立在儒家經典學說的基礎之上，並突出他所堅持的主張是孔子真實教義的體現。例如，他指出孔子曾讚賞管仲，認爲他的「仁」表現於他的功績，即是在他的領導之下漢人免於被夷狄征服。另外，在編輯六經的時候，孔子把上古三代的史料「一洗」，而造出一個「正大本子」，以使恢復人民對社會和政治組織的的希望和信心[45]。與陳亮和呂祖謙相反，朱熹的思想日益重要，迅速成爲國家的正統思想，因此後代的學者往往局限於對朱熹思想遺產的研究，而忽略了其同代人的貢獻及成就。然而，依靠這個宋代經世思想的背景，一些現代問題似乎變得更爲清晰。比如，當我們考慮處於現代時期的一個中國人和一個日本人，他們的一些觀點想法似乎呼應著陳亮及其他宋代浙東經世思想家。

陳煥章

陳煥章是一位從清末到民國社會轉型時期，利用孔子促進中國現代化的重要思想家與名士。儘管學者們（史語所的陳熙遠是一個明顯的例外）[46] 曾忽視了有關他的思想和作用的研究，陳煥章的著作仍經常被再版，以滿足那些對儒家經濟學感興趣的人們的需要。陳煥章的《孔教論》（內含他哥倫比亞大學博士論文的摘要）1912年在上海出版；1922年又在香港出版，而這個香港版本至1940年

---

45 〈子房賈生孔明魏微何以學異端〉，《陳亮集》，卷11，頁133；〈又乙巳春書之一〉，卷20，頁285，287；〈又乙巳春書之二〉，頁289-290；〈又乙巳春書〉，頁292-293；或其增訂本，卷11，頁128；卷28，頁344-346，349-350，352-353。討論見《功利主義的儒家》，尤其是頁136-142，159；以及《朱熹的思維世界》增訂本，第七章的〈論權宜與功利〉。

46 Ch'en Hsi-yuan, "Confucianism Encounters Religion: The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China" (Harvard University Ph.D. thesis, 1999), 包括有關陳煥章的討論。和中央研究院歷史語言研究所的陳熙遠博士的幾次交流，使我受益良多，但其博士論文尚未發表。對陳煥章論文早期的評價將其總結為「博學且令人愉快的作品」，詳見凱因斯(J.M. Keynes)的評論，*The Economic Journal* 22.88 (December 1912): 584-588.

已經被再版七次[47]。除此之外，他在哥倫比亞大學的博士論文——《孔門理財學》(*The Economic Principles of Confucius and His School*)——1911年由哥倫比亞和朗文首次出版，自1970年代早期以來已經在美國再版至少三次[48]。多次的再版顯示了陳煥章的著作擁有大量英文讀者。因此，這足以令學者們懷著更濃厚的興趣來注視這本著作。

書的前言和序言充分顯示了陳煥章及其博士論文給哥倫比亞教授們留下的深刻印象。陳煥章曾於1904年考中進士，並自詡他以前作過清朝「內閣中書」。在他的前言中，陳煥章答謝康有爲(1858-1927)，稱他是「引導我瞭解儒學全貌的老師」[49]。哥倫比亞中文教授夏德博士(Friedrich Hirth)在爲他所撰的序言中提到，陳煥章五年前來哥倫比亞學習英文；這暗示了陳煥章居然在五年之內不僅完成了英文學習任務，還獲得了博士學位並發表了博士論文！夏教授高調宣傳了陳煥章的教育背景和培養的重要性：「西方讀者將會在這本書中發現從純儒學角度進行的儒學再現，作者本身爲儒教徒，而他具有透過西方科學研究方法來詳察他的觀念的優勢。」[50] 政治科學系的施格教授(Henry R. Seager)在其序言中，則表達了對儒學更大的熱情：「當讀到這些書頁，任何人都會深信儒學是一個偉大的經濟、道德及宗教體系，對於中國當前面臨的各種嚴峻問題，儒學體系包括大多數(如果不是全部)能夠解決這些問題的必需要素。」因此，他表達了很高的期望：「這些問題能夠快速而圓滿地得到解決，陳博士能夠爲其國家的改革做出卓越而傑出的貢獻，他的美國朋友們熱切希望：他高尚的人格和非凡的成就，能使他在改革中恰如其份地扮演這樣的角色。」[51]

康有爲對陳煥章的影響頗爲全面和明顯；爲了幫助我們瞭解陳煥章在思想和歷史方面的立場，本文將就此簡短描述幾個例證。通過引用康有爲的著作，

47 《孔教論》(香港：國際出版公司，1922；第七次再版，1940)，頁65-76。

48 Chen Huan-chang, *The Economic Principles of Confucius and His School*, 2 volumes (New York: Studies in History, Economics and Public Law, edited by the Faculty of Political Science of Columbia University, and published by Longmans, Green & Co., 1911). 所有引用的話都來自原版。再版書包括：Gordon Press, 1974; University Press of the Pacific, 2003；以及 Kessinger Publishing Company, 2006.

49 同上，見扉頁及頁xii(12)。

50 同上，頁vii(7)。

51 同上，見頁ix(20)。

陳煥章將孔子的陳述用作對未來的一種預測，強調孔子認爲社會將經歷以下三個階段：亂世、昇平(小康)和太平(大同)。陳煥章同樣也擁護今文經典，而批判劉歆(約46BC-AD23)的古文經典的倡導，斥其爲對孔子的背叛。與康有爲觀點相似的另一處是，在陳煥章的描繪裡，孔子不僅承認女性平等，還預示了一個未來太平的階段，而在這個烏托邦式的階段裡，婦女和所有的人民都會被平等對待[52]。

我當前研究更大的興趣在於，這一假想，即孔子是一位創新及「受神啓示」的新宗教的創始人，如何充當了發展經濟原理的基礎。上面我們已經看到，陳亮主張孔子在編輯六經之時，把上古三代的紀錄「一洗」乾淨了。陳煥章對此有一點類似的看法，也可以說做出了同樣的讓步，認爲孔子的著述不是歷史性的。陳煥章更清楚地提出，孔子的著述是宗教性的，因此六經基本上是「聖人自己觀點的轉義例證，」並且不是基於客觀歷史性的資料：

> 然而我們必須理解，因為孔子並非歷史學者，而是宗教的建立者，他的作品是宗教性的而非歷史性的。他在作品中提供的數據，雖然多半是真實的，但主要是用以說明他想法的比喻性的舉例，且他並不必然視其為事實。他在《論語・八佾》中說：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」這段話指出孔子本人不能找到歷史數據支持他的學說，他所描述的古代文明似乎僅是出於他自己的想像[53]。

他提供了更多例子說明孔子是如何「創造自己心目中的古代聖賢」並以此來與其他古代思想學派的理論相競爭，然後陳煥章將經濟原則視爲「孔子本身製造出的產品。」這些原則包括：透過教育來選拔官員的選舉系統；夏曆；按親屬關係等級服喪；通過井田制度分配公共土地；以及廢除封建制度和官職世襲制度[54]。總而言之，陳亮曾宣稱：孔子編訂六經的目的在於尋求一種「正大

52 同上，例如：第一章，頁16-20，30-36，63-71。

53 同上，第一章，頁28。

54 同上，第一章，頁37。

本子」，或一種足以重建人們對政府的信心的模式，並且爲將來提供一個實踐性政府的模範，而陳煥章的創新方案似乎可以與陳亮的說法媲美。

在這些孔子所創造的觀念中，陳煥章將井田制作爲最基本和最重要的經濟制度，並將這種理念貫穿在他的全書中。儘管承認孔子在沒有明確的歷史基礎之上創立了這些觀點，他仍然看重儒家經典內有關井田制的所有陳述的表面價值，並視這種制度爲一種真實存在。例如，他報告說井田制度是由黃帝(傳說中華人的祖先)發起，並由禹(傳說中開鑿河道治水的明君)推廣，然後由周公(西元前11世紀中葉)總結完成。這種井田制度不僅提供了自由的鄉校和公共會館，讓人民通過詩歌表達不同政見，還爲每個人提供了經濟保障，因此上古沒有奴隸或被壓迫的人。只有當井田制度於西元前約350年被廢除後，經濟保障才被破壞。至西元前205年，在饑荒與楚漢戰爭期間，人們有史以來第一次出賣自己爲奴[55]。陳煥章的這種寫法把古代社會完全理想化了。

而用英文描繪井田制爲陳煥章的研究提供了更濃厚的理想主義色彩。例如，當他將每戶的分配從100畝轉換成英畝時，他並沒有用實際的計量，而只是簡單地將數量報告爲100英畝，因此傳統上記載的數據從少於14英畝被誇大爲令人印象深刻得多的100英畝。《孟子・梁惠王上》提出只要有恆產之後，大多數人能夠培養恆心。在這一觀點基礎上，陳煥章將「恆產」改寫爲 “permanent property”，即永久性財產，成爲井田制經濟保障的依據[56]。根據有關井田制的主張(如每三年的收穫為第四年提供足夠的盈餘)，陳煥章宣布：「我們可以此推斷孔子的進步論。」[57]

陳煥章聚焦於經濟政策和制度使他論證說：儒學已經協調了義與普通民眾的利之間的關係。而這更貼近我們的探討，因爲它讓我們重新回到了有關陳煥章與陳亮的相似之處。例如，當孔子被問及如何對待民眾，《論語》中記載的回答是：「因民之所利而利之」以及「富而教之。」[58] 除此之外，儘管孔子要求君子喻於義，他也同時承認普通人「喻於利」，因此階層或經濟地位決定了

55 同上，例如，第一章，頁66-67，79-84，352-355；以及第二章，頁374-376。

56 同上，第二章，頁467-468；關於100英畝的例子請見第二章，頁374。

57 同上，第一章，頁132-134。

58 同上，第一章，頁84-95，176，309。另見《論語・堯曰》(20:2)；《論語・子路》(13:9)。

專注於這種生活所需是否恰當[59]。之後，陳煥章宣佈了潛在的固有原則：官員接受薪水報酬，因此他們應該把經濟領域留給百姓；由於官員不應該與普通人競爭，百姓就可以在民間相互競爭[60]。雖然陳煥章承認孔子很少直接談到利，而孟子激烈地批判汲汲營利，但他仍然批評宋代的道學家歪曲了聖賢的原意：

> 不幸的是，由於宋儒沒有完全理解孔子的原則和思想，他們認爲孔子從未贊成談論利，所以實踐世界中的人覺得他們和孔子的教義沒有重要聯繫，中國人也因此在經濟改革的需求中經歷了巨大痛苦。宋儒之所以犯了如此大的錯誤在於：他們誤讀了孟子及董仲舒(西元前179-104)的本意。無論孔子、孟子、董仲舒，還是任何宋以前的大儒都從未說過：百姓不應該談論利益。同時，宋儒沒有將公共利益與私人利益區分開來瞭解，並對兩者都不予以考慮。長久以來，這被視為中國經濟發展中的巨大障礙[61]。

和陳亮的作法非常類似，陳煥章也批評了宋代的道學家將利與義兩極化：

> 宋儒之所以害怕談論利，是因爲他們截然區分利和義，認爲他們之間是必然對立的。但是真正的儒家思想是倡導經濟與倫理相和諧，將利與義相等同的。真正的利就是義，而和義相違背的眼前利益從長遠來看完全不是真正的利。利與義，這兩者的本質是同樣的，只是以不同的形式表達出來[62]。

這兩位學者在他們的總結中都指出：這種極端化很久以來導致儒生無法正確認識利與義之間固有的相容性。和陳亮一樣，陳煥章也提出在實際生活中，人類的欲望是基本的和積極的，並批評宋代的道學家將儒家思想變得空前地否

---

59 同上，第一章，頁95；《論語・里仁》(4: 16)。

60 同上，第二章，頁551。

61 同上，第一章，頁96-97。

62 同上，第二章，頁97。

定欲望。陳煥章指出：儒家經典實際上鼓勵正確培養包括欲望或需求在內的人類情感：「因此，在周敦頤(1017-1073)之前，儒家學者自孔子始就從未提倡過滅人欲的教條。真正的儒家教導並非人類是沒有欲望的，而是欲望越少越好。」[63] 認識到人類欲望必需獲得滿足，是孔子整合經濟與倫理的關鍵：「孔子系統的一個顯著特徵是：將人類欲求作爲其哲學基礎，並把經濟的和倫理的因素結合爲一個統一的原則。」[64] 在此，我們可以再次聆聽到陳亮有關人類欲望合法性，以及利與義整體論等一貫主張的迴響。

陳煥章多次引用浙東經世學思想家們，尤其是葉適和呂祖謙的論述，並稱他們爲永嘉學派(1163-1224)。儘管呂祖謙來自金華，經常被用來代表這個群體是「永嘉」，而不是更廣泛或者更特定的詞——「浙東」。陳煥章依據馬端臨(1223-1289)的《文獻通考》獲得了很多有關宋代經世學家的資料和引文。儘管陳煥章沒有直接引用陳亮的著作，但是他常引用與陳亮思想很接近的兩位主要經世思想家的論述。陳煥章讚揚永嘉思想家，認爲他們提倡物質上的福利以及道德修養。他也讚美王安石(1021-1086)「試圖通過經濟改革改變整個社會」，甚至宣稱如果王安石的大計劃得以建立和保持，那麼「中國將已經在一千年以前成爲一個現代國家」。儘管他聲稱朱熹是儒家思想的「馬丁・路德」，承認與王安石的「青苗」改革法相比，朱熹的社倉制度更爲成功，他仍然批評朱熹是「一個單方面的改革者，只是一味強調孔子的倫理教義，而忽略了他的宗教觀點，重視個體的特性而忽視了社會福利。」[65]

澀澤榮一

澀澤榮一是建立日本現代銀行系統，開創幾百家工商業企業的重要人物。正如我們將要看到的那樣，陳亮與陳煥章的經世關懷似乎也反映在他的著作

---

63 同上，第一章，頁186。

64 同上，第一章，頁189。

65 同上，第一章，頁45；第二章，頁597。有關葉與呂引用的例子，請見第二章的以下頁數：302-303，392，412，444，526-528。

中。儘管有關這位企業家的中英研究著作非常少[66]，但他在日本無疑非常有名。首先，我將只是對他做個簡略的介紹，然後再強調我認爲的、與他的思想最有關連的要點，尤其是他持續關心的主題：逐利如何與人道和義打成一片。

澀澤榮一出生於一個相對富裕，以出售靛青和其他產品爲生的農民家庭。在他祖父掌管家族的時候，他的家族始終爲其財政狀況擔憂掙扎，這種狀況一直持續到他祖父將大女兒嫁給一個遠房親戚的兒子才結束。由於這個年輕人接管了所有的財政事務，拓展了家庭的商業活動，其家庭的命運開始發生變化。作爲唯一度過童年，倖存下來的兒子，榮一積極學習父親的管理與商業技巧。然而，在海軍少將馬修・培里〔派瑞〕(Matthew C. Perry, 1794-1858)於1853年打開日本的大門之後，澀澤榮一的注意力被吸引到民族主義的運動中，主張驅逐外國人，並譴責德川幕府無力抵抗外來的侵犯。他在思想上受到水戶學派的影響，並且尋求改變自己的農民地位，成爲一名武士，這樣他就可以使用武器和採取軍事行動。諷刺的是，他希望成爲武士的這種追求促使他爲德川慶喜(1837-1913)效命，幫助慶喜招募農民來擴充他的衛隊。當慶喜同意擔任第十五代德川幕府征夷大將軍時，這種矛盾對澀澤榮一來說，變成了一種個人危機。幸運的是，在1867年他選擇了陪伴幕府將軍的弟弟去參加巴黎的萬國博覽會。在這次旅行期間，他對西方方式的好感大增。例如，在他考察蘇伊士運河的建造時，他在日記中寫道：「通常情況下，當西方人進行一個項目，他們不是爲自己的利益，而是爲整個國家的利益而工作。他們具有的深遠眼光和廣闊規劃令人欽佩。」[67]

---

66 Kuo-hui Tai, "Confucianism and Japanese Modernization: A Study of Shibusawa Eiichi," in Hung-chao Tai, ed., *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative* (Washington, D.C.: Washington Institute Press, 1989), 70-91; and reprinted in Subhash Durlabhji and Norton E. Marks, eds., *Japanese Business: Cultural Perspectives* (Albany: State University of New York Press, 1983), 43-55; *The Autobiography of Shibusawa Eiichi: From Peasant to Entrepreneur*, translated, with an Introduction and Notes, by Teruko Craig (Tokyo: University of Tokyo Press, 1994); Barry D. Steben, "Shibusawa Eiichi," in Xinzhong Yao, ed., *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism* (London: Routledge Curzon, 2003), 2: 556-58.

67 "Journal of a Voyage to the West," translated in Craig, *Autobiography of Shibusawa Eiichi*, 156.

在這個早期的例子裡，我們不僅可以觀察到他讚賞企業家和政府官員之間合作，而且可以體會到他尋求個體與國家利益的著名論題。除了參觀了博覽會和遊覽了五個歐洲國家，他還在巴黎旁聽了王子的家教的課程，並獲得了大量有關歐洲和現代化的認識。儘管德川的衰敗迫使他們回到日本，但是他們的旅行使他們避過了在德川被顛覆及明治天皇復位期間的大多數戰爭。當時慶喜將軍已經投降了天皇，但是一些德川的陸軍和海軍仍然繼續抵抗了幾個月，因此前任幕府將軍和他的家臣受到了懷疑。出於對慶喜個人的忠誠，澀澤榮一試圖幫助穩固慶喜封地的財政，並通過和地方商人的合資加強其償付能力。這種活動引起了明治政府的注意，他於是被召集到首都，被任命爲稅務局的主管，很快他又成爲重組全國財政的一個局或委員會的主管。在他的現代化改革中，他爲國家銀行系統引進了組織和規章，並建立了股票交易。在1873年他由於政策分歧從政府辭職後，他成爲第一國立銀行的主管，隨後又成爲建立幾百所企業的關鍵人物。

除了在日本經濟現代化過程中扮演了重要角色，澀澤榮一還因倡導融合孔子倫理和商業行爲而頗有聲譽。在他的童年時代，他受到了中國儒家思想的薰陶，尤其是《四書》，這也是他持續關注的儒家思想核心。甚至在他少年時代早期，當他和自己的父親討論政治時，他通過引用孔、孟來爲自己破除農民地位，對抗德川幕府的行爲辯護[68]。他的老師允許他閱讀大多數有關英雄的小說傳奇，他像陳亮一樣也被那些軍事人物的英雄行爲和人格理想所激勵，尤其是那些尋求保衛或統一國家的人物。然而，許多在其自傳中的提到的武士都令他深深失望，因爲他們都沒有體現他們的傳統軍事理想和原則。他也提出了「對日本商人的低評價」，這是由於「當他們一看見一個政府官員，馬上就會鞠躬行禮，他們沒有受過教育，缺乏進取精神，並對新的思想或發明沒有任何興趣。」[69] 他後來的注意力逐步從英雄行爲轉移到改造經濟、以及融合日本精神、儒家倫理，和西方現代化技術爲一體的文化重整工作，而在此轉變過程中，在他年青時期對文化和環境的不滿是一個重要促進因素。

---

68 請見Craig, tr., *Autobiography of Shibusawa Eiichi*, pp. 23-24.

69 同上，頁136-137。

澀澤榮一創辦了論語會。八十多歲時，他於1928年出版了《論語と算盤》一書，以自己的親身經歷和直接體驗，闡釋了商業倫理與世界觀的基礎。書中談論的一些方面與陳煥章的觀點極爲相似，例如視儒學爲一種宗教，將孔子的「金規玉律」等值於耶穌的「黃金律」，把《論語》奉爲從事商業活動者的「聖經」，以及儒學與眾人平等、道德發展、人權、奮鬥、競爭等這些現代觀念的相容性[70]。儘管他並未引用過陳煥章或是陳亮的論述，但我們要強調：澀澤榮一和陳亮的密切聯繫正在於陳亮有關「義利合一」的獨特觀點。

就像陳亮一樣，澀澤榮一清楚表明了牟利與儒家道德之間的內在密切聯繫。澀澤榮一認爲仁義與利益之間並無衝突；此外，個人可以爲自身和國家這兩者同時追求利益[71]。除此之外，他也抱怨了別人將儒家的「仁義」、「王道」與「貨殖」、「富貴」錯誤對立的行爲。澀澤榮一斷言他並未在《論語》中找到支持這種對立觀點的言論。例如，其中有一段確實：提出財富和地位是所有人都追求的，但如果與「道」不相符合就不應該接受它們。但是，在傳統解釋中，這段話被用作對財富追求的否定，澀澤榮一認爲這是錯誤，孔子提倡以合乎「道」的方式追求財富與地位。當後期的儒者將利益和道德完全區分開來時，他們就違背了孔子的原意。澀澤榮一因此把自己的觀點和後期的「道學先生」作了一個明確的對比[72]。在另一個論辯公益會因沒有牟利或功利而受損的條目中，他進一步地譴責了那些宋儒的空談，認爲他們執著於空談道德導致了中國被蒙古蠻夷征服，因此片面的或是極端的道德家們給「國家的元氣」帶來了損害[73]。

澀澤榮一從宋代道學家中挑出朱熹做代表，指出他的註釋將仁與利兩極化，因而把孔孟的學說歪曲成對一切商業活動的譴責[74]。儘管朱熹擁有廣博的學問，但是中國還是因「實學」的不足而走向衰落。德川政府當然也採用了朱

70 澁澤榮一，《論語と算盤》，頁16-21，118-123，136-137，172-176，186；中譯本，頁34-37，143-144，164-165，203-206，218。

71 同上，頁137-138；中譯本，頁164-165。

72 同上，頁91-93；中譯本，頁116-117。

73 同上，頁86；中譯本，頁111-112。

74 同上，頁104；中譯本，頁129-130。這一條目的標題用了「仁」和「理」，但是文中的內容與措辭卻明顯是關於「利」，因此此處標題似乎是個印刷錯誤。

熹的理論，但是日本更好地把握了行政與軍事傳統之間的平衡，因此日本避免了朱熹哲學造成的大多數不良影響[75]。朱熹對利益追求的貶損雖然仍對日本的思想產生了負面影響，但是自明治時期以來，日本人已經爲克服這種傳統偏見做出了巨大努力。不過，鑒於這種進步的觀念需要被進一步強化，澀澤榮一撰文指出：他希望「重申牟利與仁義之道是相容的」[76]。日本商人已經學會統一日本精神和武士道，因此日本人意識到了「功利學」是與科學相符合的[77]。總之，孔子是一位經世思想家[78]。

臺灣企業家吳火獅(1919-1986)是受到澀澤榮一思想影響的一個鮮明例子，它傳達了澀澤有關利義合一、個人利益與公共利益相一致等觀點。在吳火獅的自傳中，他回憶了自己如何從一個在臺灣的日本公司的苦力到開始創立自己的公司，並最終於1980年代在臺灣建立了第六大非政府性商業集團的過程。澀澤榮一的《論語と算盤》是吳火獅最愛的書籍，這本書激發了他有關商業活動的觀點與靈感。特別富有象徵意義的是，吳火獅所拍攝的最後一張照片攝於1986年10月，他向日本昌平山莊贈送孔子雕像的儀式[79]。他出版的自傳也許爲我們理解爲什麼澀澤榮一和陳煥章的書在大約一個世紀後仍在重印，以及從事商業的人們怎樣閱讀他們的書籍提供了一些線索。不足爲奇的是，陳亮在八百年前所撰寫的著作與之相比更爲哲學化，並較少實用性，讀者也因此有限得多。

---

75 同上，頁151-154。尤其請見頁152。中譯本，頁181-183。

76 同上，頁127；中譯本，頁151。

77 同上，頁207-210；中譯本，頁221-223。

78 同上，頁173；中譯本，頁204。

79 黃進興，《半世紀的奮鬥：吳火獅先生口述傳記》(臺北：允晨文化公司，1990)，頁282，293；由田浩翻譯為 *Business as a Vocation* (Cambridge, MA: Harvard East Asian Legal Studies Program and Harvard University Press, 2002), pp. 227, 236. 關於我的註釋，請見pp. 255-256. 此書的日文翻譯請見安彥勝博，《台灣の獅子》(東京：講談社，1992)，頁267。

結論

這篇對經世思想的探討暗示：期待經世思想家像朱熹學派那樣，將重心放在建立思想學派或師承體系上，是很有問題的。經世思想家明顯將注意力集中在國家危機、以及其時代的經濟、社會、政治和文化問題之上。但是，並列這些經世思想家的觀點時，我們會發現他們在概念與方法上的重要相似之處。例如，陳亮不僅倡導個人利益與公共利益的一致，而且強調利義合一，而陳煥章和澀澤榮一都與陳亮這一獨特的思想產生了共鳴。三位思想家都把自己的觀念奠基於重新解釋孔子學說，並批判朱熹及其道學群體對個人利益進行了過度的道德譴責。面對外來的侵略蠶食，這三位思想家都尋求鼓勵商人的經濟活動，認爲這對國家富強所起的作用至關重要。同時，儘管具有這些或其他的相似之處，我們應該清楚地看到：每位思想家都是針對其個人所處時代和境況發展了自己的思想。然而，我們也許可以說：在細述從商者的倫理、和企業如何有益於國家的議題上，在陳亮到陳煥章、澀澤榮一的這一脈思想中確實有所進展。例如，雖然陳亮論述如何通過戰爭驅逐侵略者以及法律所扮演的角色的篇幅遠多於討論商業，但是在陳煥章和澀澤榮一的著作中，陳亮所提出的利益與儒家道德規範之間、以及個人與公共利益之間的相容性，卻得到了更爲有效的傳播。

除此之外，這些思想家的共同點、傾向、以及於站在孔子學說的基礎之上論說的能力，充分顯示了幾個重要結論。我想要特別強調其中以下幾點：第一，不容忽視的是，經世思想中有一種反復不斷出現的連貫性；第二，對孔子及儒學經典重新詮釋的反復再現，使得他們共用的觀點具有了相當可觀的正當性，可補充朱熹或正統主流的思想。第三，儒學傳統的豐富並未局限於不間斷的世系或者思想學派所傳遞的內容。陳煥章和澀澤榮一與陳亮的緊密聯繫不僅有助於我們觀察到歷代經世思想與國家、社會、政治和文化問題的相關性，而且有助於我們珍視經世思想遺產，作爲以朱熹爲代表的儒學主流之外的另類選項。在一個許多東亞人拒絕儒學，贊同西方意識形態和世界觀(包括馬克思主義)的時代裡，陳煥章和澀澤榮一可以強化儒學傳統的多樣性與變化的意識，而融合儒學與他們所適應的西方社會經濟學思想、科技、以及管理實作的能力。他們

與陳亮強烈意識到歷史的變化與多樣性，這可能是他們有能力避免(或者未能達到)世界觀上的「範式轉變」的關鍵。而這種轉變也許是托馬斯·庫恩(Thomas Kuhn)[80] 以及許多現代觀察者期望在這類的思想家中可找到的。可是，這兩個經世思想家面對所處時代的危機與文化衝擊的時候，採取了富於實踐性與創造性的方法，因此他們不必強調西方文化可替代孔子文化、那樣極端性的「範式轉變」。

80 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

Confucian Ethics and Statecraft Thought:
Probing the Ideas of Chen Liang, Chen Huanzhang and Shibusawa Eiichi

Hoyt Tillman

Abstract

The author again seeks to advance his research on the statecraft tradition in Confucian thought, especially the ideas of Chen Liang (1143-1194), Chen Huanzhang (1881-1933) and Shibusawa Eiichi(1840-1931), in order to use this perspective to slightly supplement our reflections on Confucian ethics and the mercantile spirit. Although each thinker focused on the national crisis of his own day, there are similarities in their ideas and approaches; therefore, we should not ignore recurrent themes or continuities in a statecraft tradition. For example, Chen Liang advocated the ultimate compatibility not only of individual interest and the public interest but also of profit seeking and what was ethical and just. Furthermore, Chen Huanzhang and Shibusawa Eiichi echoed these distinctive themes. From their perspective, Zhu Xi(1130-1200) excessively moralistic standpoint led to his condemnation of self-interest and profit; therefore, on the one hand, they grounded their ideas in reinterpretations of Confucian classics in order to defend against what they regarded as his excessively moralistic views. All three also sought to encourage economic activity of the merchants as crucial to the wealth and power of the country in response to foreign encroachments. There is also notable progress within the evolution of the statecraft tradition. Although Chen Liang wrote far more on war to expel foreign invaders and the role of laws than he did about commerce, his distinctive proclamation of the compatibility between profit and Confucian ethics and between self-interest and the public interest were propagated more effectively in the writings of Chen Huanzhang and Shibusawa Eiichi. An enhanced sense of diversity and change within Confucian traditions apparently facilitated Chen Huanzhang's and Shibusawa Eiichi's abilities to blend Confucianism with their adoption of Western socioeconomic ideas, science, technology and management practices in an era when many

East Asians were rejecting Confucianism in favor of ideologies and worldviews (including Marxism) from the West.

Keywords: Statecraft, Confucian ethics, modernization, nationalism, Chen Liang, Chen Huan-chang (Chen Huanzhang), Shibusawa Eiichi

日本江戶初期學塾之發展與中國、朝鮮

吾妻　重二*

摘要

本論就江戶時代初期對朱子學的受容起到決定性作用的關鍵人物——藤原惺窩與朝鮮的姜沆、松永尺五、堀杏庵、林羅山、林鵞峰等人的教育及其學塾構思進行論述。不用贅述，學問與思想被傳承並且再生產而形成一種「文化」，主要正是由於後天「教育」之力量。在這個意義上，他們的教育及其學塾構思在江戶時代初期的「文化形成」方面起了很重要的作用。不僅如此，他們在這個方面也都受到中國、朝鮮朱子學的很大影響。本論從「東亞地區文化交涉」的觀點來追蹤這些學者的學塾構思的歷史展開，也對林羅山與「廟學制」的成立、林鵞峰組織學塾以及整頓校規等進行重新評價。

關鍵字：書院、廟學制、釋奠、藤原惺窩、姜沆、林羅山、林鵞峰

---

* 日本關西大學文學部教授、文學部副學部長。

引　言

日本思想史經過戰國時代後進入江戶時代(1603)，就迎來了一個新的階段。在此前後所發生的知識層面的很大變化之一，就是儒學特別是朱子學的迅速普及。

在此之前的中世時代，正如教育史學家們用「學問教育的封閉性」[1]一詞所形容的那樣，知識的修得與傳播僅限於「公家」(朝臣)與寺院、一部分武士等少數特權階層之內，還不能至於整個社會範圍內的廣泛共有。下面是一段經常被引用的文獻，江戶時代後期的中莖暘谷曾指出如下：

> 自應仁至慶長百餘年之間，天下大亂，無人讀書。雖爲出家之人，然其豪傑之僧亦提鎗赴戰場，儒者、醫者、易者、書家、畫家之類亦同，其豪傑之士皆學弓馬出入戰場。世道如此，故而從事文學者，唯柔弱之僧人、柔弱之儒者、醫者、易者、書家、畫家之類耳。然俗人恐被遣軍役，皆剃髮躲蔽於寺院中。故讀書之事，成爲出家人之業，小兒習字亦登寺，求學亦登寺，求醫、占卜、求書、求畫皆登寺了事。故諸藝皆漸成出家人之業已。(中莖暘谷《假名物語》[2])

這段文字巧妙地指出了在中世與戰國時代(15世紀中葉至16世紀末)，寺院成爲學問教育的主要力量。《四書集注》等朱子學的書籍雖然是在朱熹(1130-1200)死後不久，即鎌倉時代初期就由俊芿(1166-1227)等留學僧人帶到了日本[3]，但是以後長達近四百年間，這些書籍在日本沒有發生何等影響，只不過是在以京都的博士家與五山的寺院爲中心的封閉的場所作爲佛典的附屬文獻而被講讀

1 石川謙，《日本學校史の研究》(小學館，1960)，頁86。

2 原文是日文。引自《廣文庫》(物集高見編，廣文庫刊行會，1916)，第13冊「寺子屋」之項。

3 關於朱子學之初傳日本，阿部吉雄，《日本朱子學と朝鮮》(東京大學出版會，1965)，頁549以後的記述最確切。

而已。

然而17世紀初，武力統治的頹敗的戰國時代落下帷幕，德川政權帶來了和平，社會秩序剛一恢復，儒教就像決堤的洪水一般捕獲了人心。也可以說當時掀起了一股「儒教熱潮」[4]。這個時代，正是藤原惺窩、林羅山、松永尺五、石川丈山、堀杏庵、中江藤樹、熊澤蕃山、谷時中、野中兼山、山崎闇齋等知名儒者輩出，尾張的德川義直、備前岡山的池田光政、會津的保科正之、水戶的德川光國等傾倒於儒教的有權勢的大名諸侯活躍的時期，他們都是生於16世紀後半期或者17世紀初，活在17世紀中的人。

近世時期，學問教育的主要場所已經脫離了寺院。爲什麼會發生這樣的變化？這是應該另行考慮的問題，不過，進入江戶時代一段時間後，一般社會中教育開始組織化，到了江戶時代後期，在幕府、藩以及民間，學校、私塾、「寺子屋」或「手習所」等教育設施得到了很大發展，這也確爲事實。特別是18世紀後半期以後，武士階層視學問爲基本修養，隨之出現了「二百數十個藩校之中絕無視儒學爲無用之藩校」[5]這一狀況。當然，這裡所說的儒學很多時候是指朱子學。

本來，江戶時代的教育大致可以分爲以下三种層次：1)讀寫能力，即閱讀與書寫「和文」(日文)的能力；2)從所謂的「素讀」(照字面朗讀)開始，掌握以《四書》與《孝經》等道德性內容爲主的儒教漢文的初級教養；3)掌握更廣範圍的漢籍，即經書之外的歷史地理、諸子文獻、文集等歸類於「經史子集」的「漢學」全部的教養，以及作漢詩文的能力[6]。這三种層次各自有所發展，其中，朱子學與第二和第三种層次深切相關。

這裡，我們主要討論江戶時代初期致力於朱子學的受容與發展的先驅者——藤原惺窩、松永尺五、堀杏庵、林羅山、林鵞峰等人。有關這些人的研究迄今爲止已有不少，但在此，筆者主要圍繞教育這一視點來進行論述。當然，文

---

4 有關江戶初期的朱子學熱潮，筆者曾在拙稿〈江戸時代における儒教儀禮研究——書誌を中心に〉(《アジア文化交流研究》第2號〔關西大學アジア文化交流研究センター，2007〕)，頁267，就朱熹《家禮》之受容論述過。

5 辻本雅史，《教育の社會文化史》(放送大學教育振興會，2004)，頁81。

6 R.P. Dore，松居弘道譯，《江戸時代の教育》(岩波書店，1970)，頁197。

化與教養得到傳承並被再生產從而形成一種「傳統」，正是由於後天教育之力量。藤原惺窩等人也曾摸索過如何形成以朱子學爲基礎的新的教育、教養，但是值得注意的是，在這種情況下我們還要考慮來自中國與朝鮮的影響、以及與之的對比。本文從文化交涉的視點出發，圍繞這些帶來近世新文化萌芽的關鍵人物，來考察他們是如何看待中國、朝鮮的儒教文化的，以及儒學教養在日本是如何被逐漸受容的。

一　藤原惺窩、姜沆

藤原惺窩(1561-1619)是江戶時代對朱子學的受容與發展起決定作用的名儒，這一點爲大家所一致公認。他出身於中世著名和歌詩人藤原定家的冷泉家，生於戰國時代末期，在京都五山的相國寺接受教育，但却對朱子學產生共鳴而還俗了。他的一生，象徵性地凝縮了從以「公家」(朝臣)、寺院爲中心的「封閉的」中世學問向以民間爲中心的「開放的」近世學問轉變這一當時的時代思潮之變化。

惺窩對中國文化非常憧憬。其高足林羅山在〈惺窩先生行狀〉一文中寫道：「先生常慕中華之風，欲見其文物」[7]。在此絕不能忽視「中華之風」、「文物」這些短語，因爲它表達出了惺窩想要實際看到中國的燦爛文化並對其進行全面吸收的願望[8]。惺窩憧憬中國文化的背後當然是由於他曾經與朝鮮以及中國人有過接觸，例如，他還與天正十八年(1590)作爲朝鮮通信使來到京都的黃允吉、金誠一、許筬等人親密交往；文祿二年(1593)夏天，他在豐臣秀吉爲進攻明朝與朝鮮而修築的九州肥前名護屋城，與明軍的講和使節謝用梓、徐一貫等人見面，並且進行了筆談。

惺窩想要親眼看到中國文化之面貌的願望，促使他策劃了一個大膽的嘗

7　林羅山，〈惺窩先生行狀〉，《林羅山文集》卷40(ぺりかん社覆刻，1979)，頁463。

8　以下有關藤原惺窩及姜沆的論述，除特別註明以外均依據太田平三郎，〈藤原惺窩に就いて〉(國民精神文化研究所《藤原惺窩集》上冊所收，思文閣出版覆刻，1978)；阿部吉雄，《日本朱子學と朝鮮》；太田青丘，《藤原惺窩》(吉川弘文館，1985)；姜沆，《看羊録——朝鮮儒者の日本拘留記》(朴鐘鳴譯注，東洋文庫，平凡社，1984)。

試。在秀吉即將第二次侵略朝鮮(慶長之役)之前的慶長元年(1596)，三十六歲之惺窩試圖從京都到九州的薩摩，由薩摩渡海至明朝中國。此次渡明的嘗試以失敗告終，兩年后的慶長三年(1598)，惺窩對在京都伏見如命運安排般地遇到的朝鮮學者姜沆[9]也如此說道：

> 惜乎，吾不能生大唐，又不得生朝鮮，而生日本此時也。吾於辛卯年三月下薩摩，隨海船欲渡大唐，而患瘵疾還京。待病少愈，欲渡朝鮮，而繼有師旅，恐不相容。故遂不敢越海。其不得觀光上國亦命也[10]。

由於疾病與「師旅」(文祿、慶長之役)，惺窩沒能去「上國」即先進國家的中國、朝鮮，他感到遺憾至極。姜沆，宣祖二十一年(1588)及第進士，經成均館典籍之後歷任工曹左郎、刑曹左郎，他從師於繼承李滉(退溪)之學統的名儒成渾學習朱子學，是朝鮮第一流的儒者官僚。

惺窩所具有的獨特的平等主義人類觀，是在對朱子學的共鳴之中產生的。惺窩認爲儘管人們所住的國度不同，但人的本質是不變的。關於這一點，他曾對林羅山說：

> 理之在也，如天之無不幬，似地之無不載。此邦亦然，朝鮮亦然，安南亦然，中國亦然。東海之東，西海之西，此言合，此理同也。南北亦若然。是豈非至公、至大、至正、至明哉。若有私之者，我不信也[11]。

惺窩斷言，「理」並不是只專屬於某一部分人，而不管是在日本、還是在朝鮮、安南、中國，抑或是遠在天涯海角的不知名的國家，所有的人都具有的

9 姜沆，慶長二年(1597)九月被藤堂高虎的水軍捉住綁架到了日本，在慶長三年(1598)六月左右被軟禁於京都伏見期間遇到了惺窩。他在日本逗留二年半之後，於慶長五年(1600)四月離開伏見，經由對馬歸國。

10 姜沆《看羊錄》(《睡隱集》所收，疏・賊中聞見錄)。

11 〈惺窩問答〉(《藤原惺窩集》下冊)，頁394；石田一良、金谷治，《藤原惺窩　林羅山》(日本思想大系28，岩波書店，1975)，頁202。

共通性質。這可以說是「理」的普遍性的認識。當然，這種以「理」的普遍性爲基礎的人觀是來自於朱子學基本觀點的[12]。

惺窩還認爲，基於這種一切人類所具備的理，不僅在本國的人之間，還是與其他國家的人也能夠建立起信賴關係。關於這一點，惺窩在代替派朱印船至安南(越南)的吉田素庵(著名商人角倉了以之子)所作的〈舟中規約〉中寫道：

> 異域之於我國，風俗言語雖異，其天賦之理，未嘗不同。忘其同，怪其異，莫少欺詐慢罵。……若見他仁人君子，則如父師敬之，以問其國禁諱，而從其國之風教[13]。

惺窩很大膽地指出，無論異國人之風俗語言如何迥異，其「天賦之理」是完全相同的。在異國遇到「仁人君子」應該「如父師敬之」，也是出自對儒教所具有的文化普遍性之信賴。

惺窩代替德川家康撰寫的交鄰書狀中也寫道：

> 夫信者，吾人性中之固有，而感乎天地，貫乎金石，無以不通。豈啻交隣通好而已哉。雖是千里不同其風也，所以五方皆不殊，此性者也。由是見之，則其不同者，特衣服言語之末而已。然則千里萬里雖遠，衣服言語雖殊，有其不遠者不殊者而存。是以所謂一信也[14]。

他認爲，「信」是人性中固有的，普遍適用於所有的人。之所以如此，是因爲即使國情、服裝、語言等有所不同，但在都具有「人性」這一點上，人們都是相同的。所謂的「性」是指作爲人的本質，在朱子學中，它被稱爲「理」。

---

12 關於朱熹的人觀，參見拙著《朱子學の新研究》(創文社，2004)所收〈道學の聖人概念〉。再者，朱熹曾說過：「到得夷狄，便在人與禽獸之間」(《朱子語類》卷四-11)，可以說惺窩的外國認識在其基礎上更進了一步。

13 〈舟中規約〉，《惺窩先生文集》卷9(《藤原惺窩集》上冊)，頁126；石田一良、金谷治，《藤原惺窩　林羅山》，頁89。

14 〈致書安南國〉，《惺窩先生文集》卷9(《藤原惺窩集》上冊)，頁125；石田一良・金谷治，《藤原惺窩　林羅山》，頁88。

簡單説來，就是不管是怎樣的人，其生來就都具有「理」(仁義禮智信)這種作爲人的本質，因此，世界的人們相互之間能夠建立起信任關係。惺窩這種以「理」之普遍性爲基礎的看法，也適用於近代的平等人類觀[15]。

若從教育這一方面來看，朱子學就立足於「理」之普遍性，提倡所有的人都具有進步向上的可能性。這種可以超越由門第、身份、出身所造成的歧視、差別的觀點，成爲朱子學解放性的教育思想[16]。姜沆在爲由惺窩訓點的《五經》所作的跋文中寫道:「聖人之質可學而至」，並指出了解上述朱子學眞理的人在日本只有惺窩一人[17]。也可以認爲，這是姜沆替惺窩代言了他的見解。任何人通過學問教育都能成爲聖人——朱子學的這種人觀以及教育思想，也在惺窩這裡得到了明確的繼承。如後所述，惺窩之所以培養了大量的門人應是由於他有這種思想背景。

惺窩本人在教育上持有怎樣的想法，僅從現存資料上來看未必能弄清楚。不過，從羅山下列話語中可以看出，惺窩曾經與林羅山一起策劃過設置學校。

> 春與後藤郎共奏白請建庠序於洛，教授生徒。乃許令相攸擇勝以縱觀之。幕下謂郎曰:「道春自欲居庠序歟、別置誰歟」。對曰:「妙壽院歟」。時適有大坂之軍而其事遂閣不果[18]。

據此，慶長十九年(1614)，林羅山向德川家康建議在京都創建學校，讓惺窩(文中所說的「妙壽院」)來主辦此事，但是由於此年冬天的大坂之戰(「大坂冬之陣」)而未能實現[19]。但是這個規劃後來導致了寬永九年(1632)林羅山家塾的設置。

---

15 以往所沒有注意到的是，以「誠信之交」致力於朝鮮外交的雨森芳洲的思想，正是繼承了惺窩的這種人類觀。

16 參見拙稿〈東アジアの書院について——研究の視角と展望〉(《東アジア文化交涉研究》別冊2，關西大學文化交涉學教育研究據點，2008)。

17 姜沆，〈五經跋〉，《惺窩文集》續卷3(《藤原惺窩集》上冊)，頁299。

18 林羅山，〈惺窩先生行狀〉(《林羅山文集》卷40)；石田一良、金谷治，《藤原惺窩林羅山》，頁194。

19 鈴木健一，《林羅山年譜稿》(ぺりかん社，1999)，頁39。

除此之外，惺窩還曾向姜沆打聽朝鮮的科舉考試、祭祀孔子的釋奠等[20]。衆所周知，科舉考試事關培養人材，而釋奠也是在朝鮮太學與鄉校、書院等學校內的孔子廟中舉行的活動。

與此相關，還有一位受到惺窩熏陶的人物有赤松廣通。赤松廣通(1562-1600)是戰國時代一個好學的大名，天正十三年(1585)，豐臣秀吉賜與他但馬竹田城，天正、文祿年間從事於惺窩。廣通也是還俗後的惺窩的庇護者。惺窩、姜沆、廣通在京都伏見的廣通宅邸中所進行的交往已成爲近世日韓文化交涉史上的佳話，在廣通的援助下，惺窩依據朱子學訓點了《四書》、《五經》；廣通請姜沆抄寫《四書》、《五經》以及朱子學方面的相關書籍，這些抄本現在收藏於日本國立公文書館內閣文庫中；廣通還爲姜沆準備了回國的路費等等，這些事實皆廣爲人知[21]。

廣通醉心於儒教，較之惺窩是有過之而無不及，對此，姜沆在《看羊録》中這樣寫道：

> 日本將官盡是盜賊，而惟廣通頗有人心。日本素無喪禮，而廣通獨行三年喪，篤好唐制及朝鮮禮。於衣服飲食末節，必欲效唐與朝鮮。雖居日本，非日本人也[22]。

由此可見，廣通不僅喜好中國、朝鮮之禮，實行儒教式的三年之喪，甚至在服裝飲食等細節方面也要效仿中國、朝鮮，雖在日本，但讓人感覺他不是日本人。《看羊録》中還有這樣的記述：

> (廣通)又嘗得我國五禮儀書，郡學釋菜儀目。於其但馬私邑督立孔子廟。又制我國祭服祭冠，間日率其下習祭儀[23]。

---

20 姜沆，《看羊録》(《睡隱集》所收，疏・賊中聞見錄)中記有：「又問臣以我國科舉節次及春秋釋奠。」

21 參見阿部吉雄，《日本朱子學と朝鮮》中的〈藤原惺窩と朝鮮儒學〉一節。

22 姜沆，《看羊録》(《睡隱集》所收，疏・賊中聞見錄)。

23 同上。

據此，廣通得到朝鮮的「五禮儀書」與「郡學釋菜儀目」，在自己的領地但馬修建孔子廟，同時還製作朝鮮風格的祭服與祭冠，令其家臣實習孔子廟的釋奠儀禮。這裡所說的「五禮儀書」，大概是指成宗十一年(1475)成書的朝鮮王朝一代的禮典《國朝五禮儀》或是其同類的書。「郡學釋菜儀目」這一文獻具體不詳，不過由於所谓「郡學」是指在朝鮮各地設置的國立學校——鄉校，這是在鄉校舉行的釋奠(釋菜是其簡略形式)的儀軌，因此，可以推斷，「郡學釋菜儀目」是如收錄於《國朝五禮儀》卷2的〈州縣釋奠文宣王儀〉一類的文獻。順便提一下，在中國的近世，地方國立學校(州縣學)的釋奠規範則是以朱熹的草案爲基礎的《紹熙州縣釋奠儀圖》,《大明會典》卷84中不僅記有春秋仲月上丁日舉行的「祭先師孔子」(即釋奠)，同時還記載著每月一日舉行的「釋菜」儀注。這些則成爲朝鮮釋奠儀禮之規範。可以推測，廣通在這些儀禮書之基礎上，跟姜沆與惺窩等學習並實踐釋奠儀禮[24]。

惺窩在廣通死去時所作的〈悼赤松氏三十首〉中有下列記載：

> 朝鮮刑部員外郎、博士姜沆傳授以五經四書等道之後，復行斷絕已久之釋奠之式、試科之儀。本國煌古之世亦曾盛行，菅右相道眞公之遺稿中亦多有述及也[25]。

也就是說，廣通除釋奠之外，還向姜沆請教過有關「試科」之事。所謂「試科」，指錄用官僚的考試即科學。惺窩也曾向姜沆詢問過同樣的問題，這一點

---

24 另外，惺窩的〈呈赤松氏 並序〉(《惺窩先生文集》卷2)中有「能化人心務攬雄 右庠講學得精窮」一語，太田青丘氏將其中的「右庠」解釋爲「鄉校」，認爲廣通設置了學塾(太田《藤原惺窩》頁57，59)，此見解並不正確。如果只是庠，則如《禮記・學記》中的「黨有庠」那樣意指鄉村的學校。但是，所謂「右庠」是指武學，即爲習武之人開辦的學校。南宋的洪咨夔的《平齋文集》卷23〈馮去疾除武學學博士制〉中記有：「善用兵者，不學古兵法而圯下一編，亦詎容無師。慶曆置右庠之意昉此爾。」這裡的「慶曆置右庠」，是指北宋的慶曆三年五月設置武學一事(《宋史・仁宗本紀三》)。〈呈赤松氏 並序〉的內容只不過是敍述與家臣一起嘗試「伎藝」講習「武事」之事，將武士們這種文雅的聚會比喻爲武學而已。

25 〈悼赤松氏三十首〉，原文是日文。《惺窩先生倭謌集》卷5(《藤原惺窩集》上册，頁236)。

我們剛剛闡述過。

上述這些惺窩的活動也傳到了朝鮮。朝鮮王朝後期著名的實學家李德懋(1741-1793)[26] 在其《青莊館全書》卷64〈蜻蛉國志・人物〉中寫道：

> 藤原肅。字斂夫，號惺窩。京極黃門定家之孫，而爲純之子也。性聰明，於書無不通。祝髮爲浮屠，法名舜，稱妙壽院首座。雖讀佛書，志在儒家。嘗慕中原及朝鮮，欲入大明，遇風而還，欲渡朝鮮，因師旅而止。
>
> 朝鮮員外郎姜沆，來客於赤松氏，見斂大夫，加稱譽焉。日本儒者，惟讀漢唐注疏，而斂夫自據程朱訓詁，其功最大。家康聞其才賢，築室給米，俱辭不受。爲家康，嘗講貞觀政要十七史。
>
> 獨與其弟子若州小將勝俊左兵廣通遊曰：「日本將官、盡是盜賊。惟廣通有人心」。通，桓武之九世孫。篤好六經，雖風雨馬上，未嘗釋卷。日本素無喪禮，而通獨行三年喪。篤好中原之制、朝鮮之禮，雖衣服飲食末節，必欲效焉。又得朝鮮五禮儀及郡學釋菜儀，督其但馬私邑，立孔子廟，製朝鮮祭服，率其下習祭儀。托寫六經於姜員外，潛以銀錢助之，以資歸路。
>
> 林道春、那波道圓、堀正意、菅原德菴、松永昌三、三宅寄齋之屬，皆出舜首座之門。

對於這個文章，現在不作贅釋，但此記述是朝鮮學者對惺窩的言行與思想特色進行的極其準確的概括。

如上所述，對中國文化充滿憧憬的惺窩在志同道合的赤松廣通的庇護下，積極參閱當時流傳到日本的漢籍之外，還向中國與朝鮮的學者、尤其向姜沆熱心學習，獲得了以朱子學的普遍之「理」爲基礎的新的思想境界。他就具有了一種新的思考，即不論國籍、身份如何，所有的人都具備一種善的天賦素質—

---

26 《한국민족문화대백과사전》(韓國民族文化大百科事典)第17冊(한국정신문화연구원，1995)。

—「理」。可以說，正是從任何人都有向善發展的可能性這一視點出發，惺窩才培養了許多優秀的人材。他向姜沆詢問科舉與釋奠儀禮也是與教育有一定的關係，因爲科舉與人才培養有關，而釋奠本來就是使學問教育神聖化的學校內的儀禮。惺窩之所以與林羅山一起提出建立學塾的設想，並且培養了很多人才，正是與他這種思想之根本息息相關。

二　松永尺五、堀杏庵、德川義直

惺窩立足於朱子學之普遍主義，熱心於《大學要略》等的講學、以及培養門徒。惺窩門下，林羅山、松永尺五、石川丈山、堀杏庵、那波活所、三宅寄齋等著名學者輩出。關於林羅山稍後再論，在此首先探討松永尺五與堀杏庵。他們都很好地繼承了惺窩的學風。

松永尺五(1592-1657)是著名俳句詩人松永貞德之子，以博覽強記聞名。寬永五年(1628)，他於京都西洞院二條南設立家塾「春秋館」，這是當時在京都最早期的漢學塾[27]。之後，他還開設了「講習堂」、「尺五堂」兩個學塾，門下弟子超過五千人，也作爲優秀的教育家而馳名[28]。關於講習堂授課時的盛況，尺五的行狀中寫道：

> 朝暮講聖經不斷，貴介公子、縉紳武辨之輩，羅轄交跡而來聽焉[29]。

據此記載，尺五朝夕講解儒教經典，不管是朝臣還是武士，大批聽講者從遠處蜂擁而來。就在不久前在學術教育上還是寺院佔絕對性優勢的京都，尺五開設的漢學塾的確是一大壯觀，必將成爲改變時代機運的契機。伊藤仁齋也曾

---

27 大江文城，〈松門の祖尺五とその子孫〉中有：「尺五之春秋館，與得庵之生白堂同爲最早開設之學塾。」大江，《本邦儒學史論攷》(全國書房，1941)，頁145。另外，講習堂後來至明治二十二年(1889)廢校爲止，由其子孫維持了十代，二百五十餘年。

28 德田武，〈『尺五堂先生全集』解題・解說〉，《尺五堂先生全集》(ぺりかん社覆刻，2000)所收。

29 〈尺五堂恭儉先生行状〉，《尺五堂集》乾卷(《尺五堂先生全集》所收)。

聽過他的講書[30]。尺五還在寬永十四年(1637)見到了從江戶來到京都的朝鮮通信使製述官權侙(號菊軒)，並且相互以詩應答[31]，在其晚年的慶安四年(1651)，於「尺五堂」舉行了由漂泊到日本的明人陳元贇傳授的釋菜儀禮，這些都是不可忽視的事實[32]。

尺五的弟子有木下順庵、安東省庵等人。木下順庵是在朝鮮也很有名的淵博的學者[33]，順庵門下又輩出了補佐將軍家繼的新井白石，精通朝鮮語，致力於幕府、對馬藩與朝鮮之間外交交涉的雨森芳洲等。其實，新井白石入順庵門下也是緣於天和二年(1682)白石請朝鮮通信使製述官成琬爲自己的詩集《陶情集》作序[34]。安東省庵，因爲眞誠地支援流亡到長崎的中國學者朱舜水而聞名。此外，與尺五、順庵密切交往的朱子學者中有貝原益軒。衆所周知，益軒在日本最早開設《近思録》的講筵，著有《和俗童子訓》等教育方面的很多論著，被稱爲「本邦教育學之祖」[35]。這種惺窩的學派中所看到的教育與學塾的發展、以及貫穿於他們的開放性與某種國際性，一定是惺窩的靈活而且廣泛的視點所帶來的影響。

另外，與林羅山、松永尺五、那波活所一起被並稱爲惺窩門下四天王的堀杏庵(1585-1662)曾效力於尾張的第一代藩主德川義直(1600-1650)。義直獎勵儒教，他於寬永年初聽從杏庵等人的意見，在名古屋城內修建了孔子廟[36]。據羅山寬永六年(1629)十二月所作的〈拜尾陽聖堂〉(《林羅山文集》卷64)記載，那

---

30 堀勇雄，《林羅山》(吉川弘文館，1964)，頁106-106。

31 〈和見與菊軒之詩韻〉及〈又次丁丑試毫之韻〉，《尺五堂先生全書》卷4(《尺五堂先生全集》所收)。

32 〈釋菜式〉，《尺五堂集》坤卷(《尺五堂先生全集》所收)。

33 松田甲，〈朝鮮に名を馳せる木下順庵〉，《日鮮史話》第五編(朝鮮總督府，1929)所收。

34 新井白石，《折りたく柴の記》上(松村明校注，岩波文庫，1999)，頁71-72；申維翰，《海游録——朝鮮通信史の日本紀行》(姜在彥譯注，東洋文庫，平凡社，1974)，頁8，326。

35 有關貝原益軒的教育思想，江森一郎，《「勉強」時代の幕開け——子どもと教師の近世史》(平凡社，1990)頗有見解。他認爲：「益軒的主張幾乎全部都能在朱子學的體系中找到其根據」(同書，頁179)。

36 堀勇雄，《林羅山》，頁279。另外，小松原濤指出，陳元贇可能參與了尾張孔子廟設立一事。小松原，《陳元贇の研究》(雄山閣出版，1962)，頁302。

個孔子廟裏，塗著泥金畫的小龕中安置堯、舜、禹、周公、孔子的金像，前面的桌上放有籩豆、瑚璉、犧尊、雷尊等祭器，再前面的方桌上則放置著馱在龜背上的筮筒與香爐等，左右兩邊的墻上畫有五彩的樂器，龕之前垂著金線織花錦緞的帷幕。通常認爲這種樣式是由惺窩、姜沆傳授給堀杏庵的，龕與金像現存於名古屋的德川美術館中[37]。堀杏庵在製作「歷聖大儒像」(後述)時也曾與羅山磋商[38]。除此之外，如后所述，義直也積極地援助林羅山修建孔子廟。

寬永十三年(1636)，義直命令杏庵的門徒深田正室在城下設立「學問所」以教育藩士子弟[39]。此學問所之詳情不太清楚，不過這個學問所成爲名古屋藩校「明倫堂」之源流，這比會津藩的保科正之、備前岡山藩的池田光政等人設置同類設施要早三十年，應是日本最早設立的藩校[40]。

三　林羅山

林羅山(1583-1657)原來就學於京都建仁寺，後來拒絕出家，一直專注於朱子學，這種經歷與惺窩非常相似。慶長九年(1604)，羅山第一次遇到了年長其二十二歲的惺窩，並拜惺窩爲師。之後，羅山在幕府的文書行政、編纂歷史書、設置學塾、培養門人、應接朝鮮通信使方面做過很多工作，這些都廣爲人知。

我們先粗略地描寫羅山設立家塾以及孔子廟的經過。寬永七年(1630)，將軍家光捐贈給羅山在江戶的上野忍岡設立「學寮」的土地與資金，羅山於是在那裏修建了小型的塾舍與書庫。這就是後來的昌平坂學問所(湯島聖堂)的前身。二年後的寬永九年(1632)，在前面提到的尾張的德川義直的援助下，在此地修建了先聖殿(孔子廟)。圖1即是當時的孔廟圖。義直後來又贈與了孔子像、

37　山本泰一，〈尾張德川家初代義直の儒學尊崇とその遺品について〉，《金鯱叢書 第二十三輯——史學美術史論文集》(思文閣出版，1996)所收。

38　杉原拓哉，〈狩野山雪筆歷聖大儒像について〉(《美術史研究》第30冊，早稻田大學，1992)。

39　西村時彥，《尾張敬公》(興風書院，1910)，頁86-87。

40　笠井助治，《近世藩校の總合的研究》(吉川弘文館，1960)，頁2，274。最早的藩校在哪裡要根據藩校的定義來看，因此不能一概而論。不過，大石學編，《近世藩制・藩校大事典》(吉川弘文館，2006年)這一最新研究中，也是將義直設立的學問所當作最早期的藩校來介紹的(同書頁26)。

顏回・曾子・子思・孟子四賢像、義直親筆寫的「先聖殿」扁額、以及各種祭器，翌寬永十年(1633)二月，羅山在先聖殿首次舉行了釋菜[41]。堀杏庵也參加了此次釋菜[42]。姜沆——藤原惺窩、赤松廣通——堀杏庵——德川義直，以此系統繼承下來的學塾、孔子廟構思至此終於收穫了第一次成果。

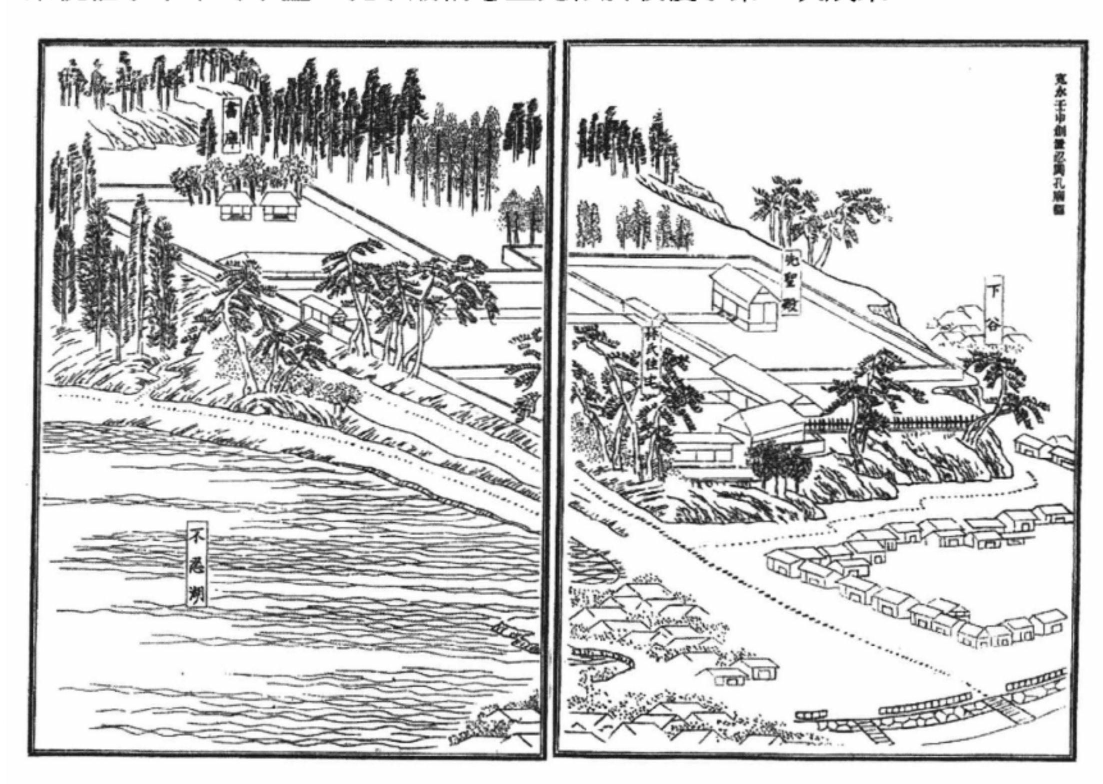


圖1　寬永九年的孔廟圖

(出自《昌平志》卷1〈廟圖誌〉，《日本教育史資料》第7冊〔臨川書店複製，1970〕)

除此之外，羅山還讓京都的畫家狩野山雪描繪了「歷聖大儒像」，即伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯王、文王、武王、周公、孔子、顏子、曾子、子

41　以上參照：犬冢遜《昌平志》卷1〈廟圖誌〉及卷2〈事實誌〉，林羅山〈武州先聖殿記〉(《林羅山文集》卷15)，鈴木健一《林羅山年譜稿》，堀勇雄《林羅山》，以及和島芳男《日本宋學史の研究》(增補版，吉川弘文館，1985年)中的〈德川義直の好學と林門の發展〉。

42　〈頤貞先生年譜〉(《汲古》1，汲古會，1918年)，寬永十年之條。參照注37所引的山本論文注(37)的引用。

思、孟子、周惇頤、張載、程顥、程頤、邵雍、朱熹的畫像二十一幅，並於寬永十三年(1636)請朝鮮通信使副使金世濂(號東溟)爲之題贊。這些畫像在舉行釋奠時被懸挂在殿內，現有保存[43]。金世濂當時四十四歲，曾經及第文科狀元，歷任禮曹左郎、修撰知製教、司諫院正言，回國後擔任過大司憲、弘文館提學、都承旨、戶曹判書，是個豐有教養的名臣[44]。

另外，羅山於寬永十一年(1634)，還將幕府賜與的故駿河大納言德川忠長的舊邸移建到先聖殿旁邊，用來當作「書院」即授課之處(講義所)[45]。

這樣一來，作爲教育設施的學塾及孔子廟逐步完善起來，這意味著中國、朝鮮式的「廟學制」已具備了基本形式。所謂廟學制是指「依廟立學」，眾所周知，唐代以後，除了在中國的太學與州縣學普遍實行以外，在民間的書院裏往往也並設學舍與孔子廟[46]。在這一方面，朝鮮的情況也完全相同，羅山具備了與此相同的形式，非常值得矚目。

羅山的學塾、孔子廟雖然簡陋，但是其規模相當大。羅山曾豪言壯語道：「雖古之國學亦不能加」(〈武州先聖殿記〉,《林羅山文集》卷15)，也就是說他的學塾的規模已超過了日本古代的國學(地方上的國立學校)。如上所述，幕府與大名對羅山經營家塾給以各方支援，開闢了官立化的道路，羅山的家塾以後作爲「昌平坂學問所」而成爲教育幕臣子弟的幕府經營學校，對日本的文教政策整體帶來了很大影響。

修建教育設施，原本就是羅山長年以來的夙願。前面已經提到過，慶長十

43 〈聖賢像軸〉(《林羅山文集》卷64)，《昌平志》卷3〈禮器誌〉。現在，這些畫中，周惇頤、張載、程顥、程頤、邵雍、朱熹這六幅藏於筑波大學，其餘十五幅收藏於東京國立博物館。《筑波大學附屬圖書館特別展　江戶前期の湯島聖堂--筑波大學資料による復元研究成果の公開—》(筑波大學日本美術史研究室・筑波大學附屬圖書館，展示圖錄，2005年)，《帝室博物館藏釋奠器圖篇》(帝室博物館學報第7冊，帝室博物館，1935年)中，分別登載有這些畫像的照片。有關這兩本圖錄，前者得到筑波大學的堀池信夫教授，後者得到本大學的高橋隆博教授之指點。

44 《한국민족문화대백과사전》(韓國民族文化大百科事典)第4冊。

45 《昌平志》卷2〈事實誌〉。

46 關於廟學制，黃進興，〈傳統中國における孔子廟祭祀とその宗教性〉(林雅清譯，吾妻重二、二階堂善弘編，《東アジアの儀禮と宗教》雄山閣出版，2008) 頁152-153中有說明。

九年(1614)羅山三十二歲的時候，他向家康建議想在京都建學校，在此之前的慶長十七年(1612)，羅山與家康曾經有過下列的對話。此中的「道春」「春」均指羅山。

> (家康)謂道春曰：「方今大明亦有道耶。卿以爲如何」。
> (羅山)曰：「有之。春雖目未見之，於書知之。夫道者，非窈窈冥冥而在君臣、父子、男女、長幼、交友之間。今也大明，自閭巷自郡縣至州府，無處處不有學校。皆所以敎人倫，而以正人心善風俗爲要。然則果有道乎」[47]。

在此羅山指出，在明朝，自閭巷至郡縣、州府到處都設置學校，教人倫，正人心，普及教化。閭巷的學校是指書院、家塾等民間教育設施，郡縣、州府的學校是指官立學校。可見羅山是把中國的學校看作理想的典範，寬永七年(1630)羅山家塾的設立可謂初步實現了這一理想。

羅山的腦海中一直有中國的學校的意識，這也可以從其他發言中看得出來。寬永二年(1625)竣工的寬永寺[48]的黑門與他的家塾相隣接，有人提出聖堂(孔子廟)位於佛寺的旁邊是否妥當這一問題。羅山回答說：

> 中華先儒書院文房，與梵字(寺？)相接者多。何必爲妨哉。且賜此別墅時，未有黑門[49]。

在此，羅山將其家塾比作中國的「書院文房」。可見，羅山是在強烈地意識到中國或者仿效中國的朝鮮之書院與學塾。

---

47 〈對幕府問〉，《林羅山文集》卷31；石田一良、金谷治，《藤原惺窩　林羅山》，頁206。

48 有關寬永寺的記述，依據《國史大辭典》第3卷(吉川弘文館，1982)。

49 據林鵞峰《後喪日錄》(國立公文書館內閣文庫藏，寫本)明曆三年丁酉四月朔之條。這裡所說的黑門指寬永寺的大門，這一點由犬冢遜《昌平志》卷1的廟圖誌中「黑門即寬永寺外門」之記述可知。

四　林鵞峰

1

羅山於明曆三年(1657)去世，他的第三子林鵞峰(1618-1680)繼承了他的遺志。從此時起，上野忍岡的林家學塾年年擴大。下面，將石川謙進行的整理稍加修改，抄錄如下[50]：

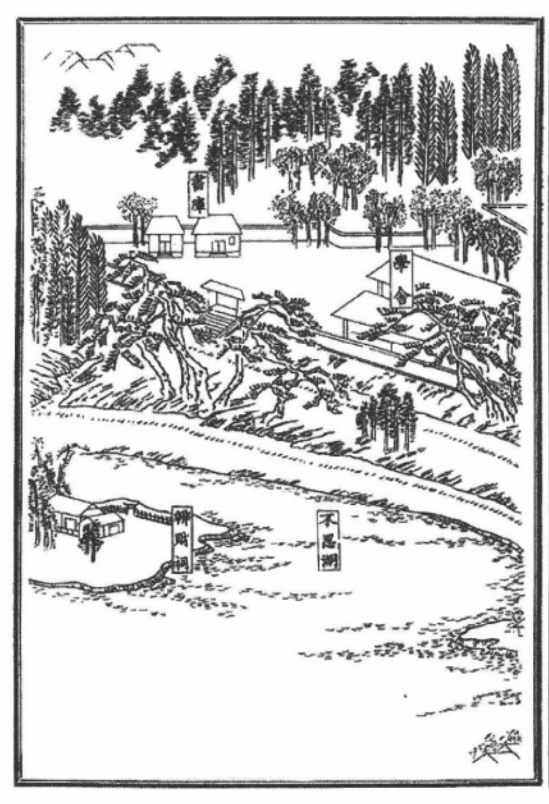
先聖殿(孔子廟)　　改建(寬文元年 1661)
書院　改建及擴建(寬永十一年 1634)，另外，書院被賜與弘文館之稱(寬文三年 1663)
塾舍　　增設北塾(寬文十年 1670)
書庫　　兩棟(與寬永時代創設時保持不變)
國史館　爲編纂《本朝通鑑》而建(寬文四年 1664)

其中，寬文元年(1661)的改建工程，如《昌平志》卷2〈事實誌〉中「雖云私學，實係官役」之記載，雖說是林家的私塾，但是受到了幕府各方面的援助，規模很大。

首先是先聖殿，橫寬5間[51]，原來朝西，至此改爲朝南。在東西兩邊各附設了橫寬2間的廡殿，使其成爲小鳥展翅的形狀。殿內正面安置神座即孔子像，前面放著桌子與香案。大殿外掛著德川義直親筆題寫的匾額「先聖殿」。在正門的東西兩側則分別造了橫寬四間的走廊，並使其朝北與先聖殿相對，在正門內放置了一個水盤。另外，除正門之外還設有一個外門，正門名爲「杏壇門」，外門名爲「入德門」。在外門「入德門」之下的懸崖上鑿出新的階梯，使人們從下谷的市街可直接登上殿來[52]。

50　石川謙，《日本學校史の研究》，頁170。
51　「間」是日本建築柱子和柱子的間距，約1.82公尺。——譯者注
52　《昌平志》，卷1，〈廟圖誌〉；卷2，〈事實誌〉；林鵞峰，〈重修武州先聖殿記〉(《鵞峰林學士文集》卷3，ぺりかん社覆刻，1997)。

另一方面，先聖殿西側的書院（講義所，後來的弘文院）中設置了前廳（接待室）、後堂、歇房（休息室）等，在其北側爲了編纂《本朝通鑑》修建了橫寬15間的修史館（國史館）。周圍除了百餘棵櫻花樹之外，還種植了梅、杏、桃李各幾十棵，在當時，成爲一大景觀勝地[53]。這大概也是模仿中國傳統的書院往往被建成风景胜地这一做法[54]。這些建築的布局與構造見圖2與圖3。



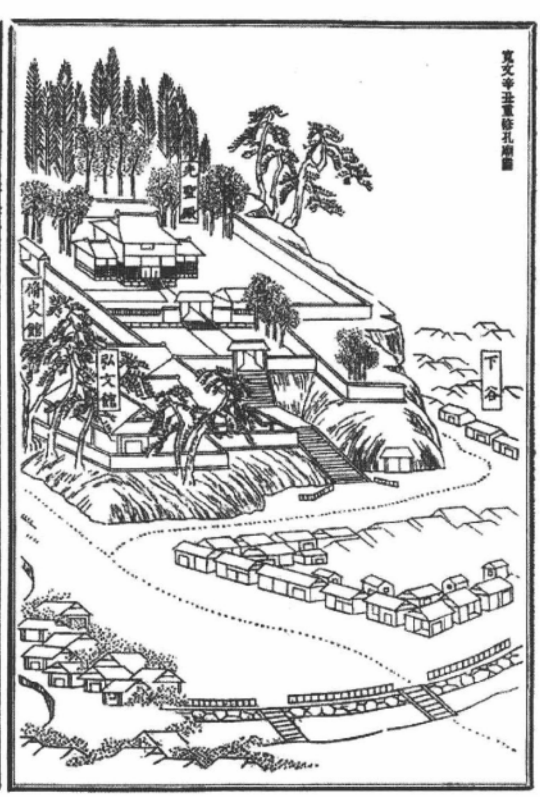


圖2　寬文元年重修孔廟圖

(出自《昌平志》卷1〈廟圖誌〉，《日本教育史資料》第7冊)

53　《昌平志》，卷1，〈廟圖誌〉。

54　朱熹〈衡州石鼓書院記〉（《朱文公文集》卷79）中，關於書院云：「往往相與擇勝地，立精舍，以爲郡居講習之所。」

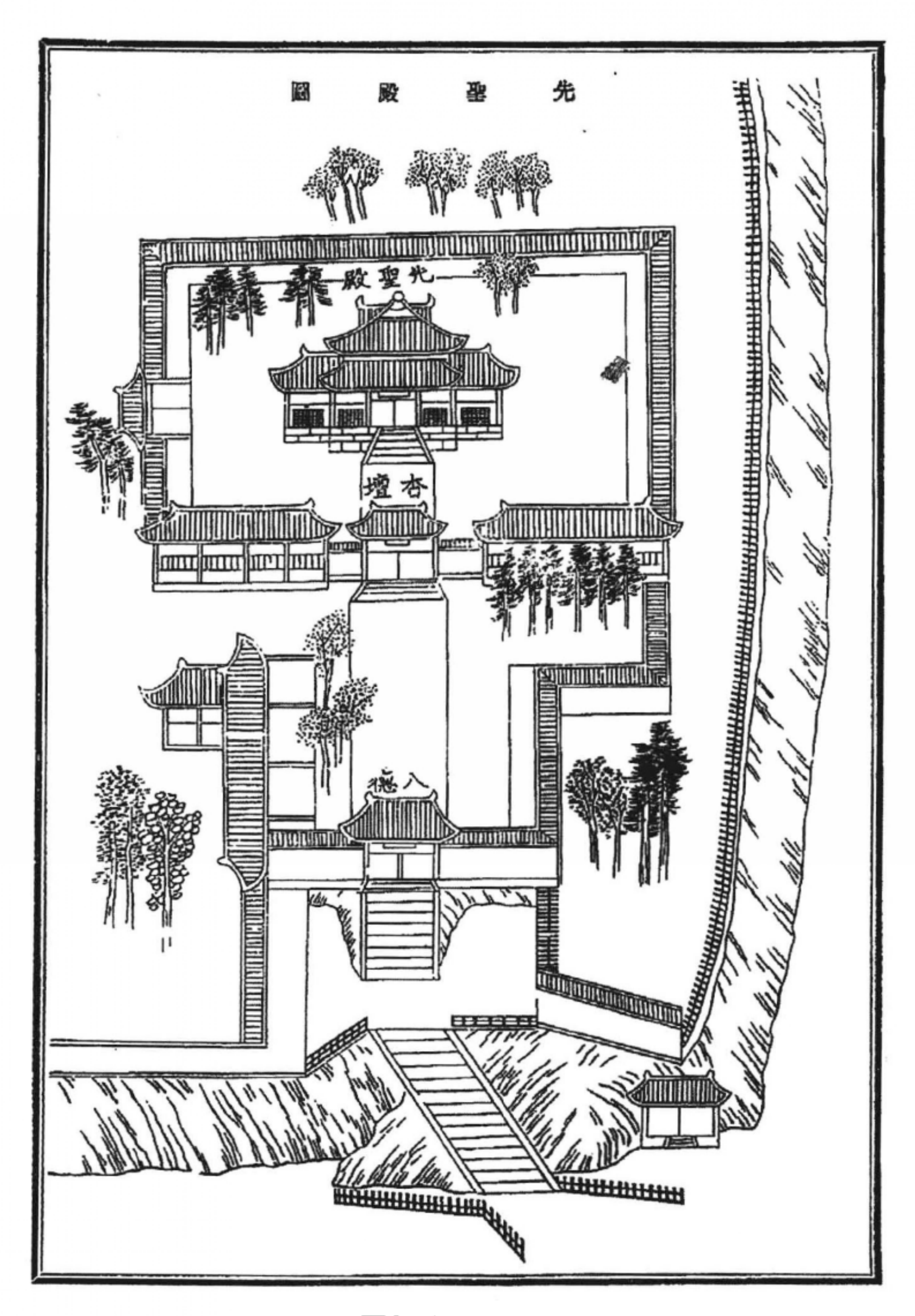


圖3 先聖殿圖

(《昌平志》卷1〈廟圖誌〉〔出自『日本教育史資料』第7冊〕)

如此，林家學塾在幕府的援助下逐漸發展爲符合儒教教育學校標準的設施。在寬文三年(1663)，學塾被賜與弘文院之稱號之後，鵞峰自稱爲「弘文院學士」，後來編輯的文集也叫做《鵞峰林學士文集》。所謂學士，原本是指中國起草天子詔勅的最高級學人——翰林學士，在日本卻不存在這種的官職。鵞峰的這個自稱也表現出了他要仿照中國文化的意識。

2

鵞峰不僅擴建了建築物，對學塾的組織也進行了整備。明暦二年(1656)，鵞峰就家塾的運營制定了一些明文規定。這些規定在以往的研究中似乎並沒有注意到，抄錄如下[55]：

門生講會式

一　每月三日、十三日、廿三日爲式日，自申刻衆會議釋二座，至亥刻可退去事

一　今晚使春信講論語二字義并説其由來，而會衆十人之内，伯元以爲先輩故爲一座，其餘不拘次第，以鬮定其列事

一　講中有疑義，縱雖爲末座，講畢而後可有問難，彼此共不可挾不平之心事

一　衆中同士催此會，則相互宜講磨，而不可有疑阻也。優者不可自負，劣者不可含怒，在他所不可背語事

一　會席不可設酒飯。若飽飲食，則有佚遊之弊歟。但茶菓可依時宜事

一　甲當講日，若有故障，則可兼告其趣於乙，乙亦有故障，可并達之於丙，其餘倣之焉

一　宅近者，可使其僕從先歸，而及歸期呼之。宅遠者，戒之以無門前喧事

55　下列「門生講會式」、「月課式」、「講筵式」、「來問日式」均爲《鵞峰林學士文集》卷51所收。

一　先年各講大學時所示諭條件，不可有違變事

一　十人之外有欲列此會，先爲聽衆而后可追加講衆，而同可守前件之旨事

右九箇條，因衆中之求，所以定之也

丙進七月三日

講衆次第　拈鬮定之

林春信　歲十四　　坂井伯元　歲三十四

野口永安　歲四十九　　奈須元格　歲二十六

兒島道慶　歲二十三　　人見友元　歲二十

畠正適　年齡不詳　　人見正竹　年十七

坂井以仙　年齡不詳　　小安　年齡不詳

大原延清　歲十八

右十一人

有所望人，則可追加之。後日春貞，春安加之

翌明曆三年(1657)，他又規定〈月課式〉及〈講筵式〉如下[56]：

月課式

一　朔望及月末登　營不可懈焉。其餘有　官召，則不可俟駕也。

一　二十日參　廟

一　每日可拜　考妣神主，每月忌日參墓，不可怠焉。凡朔望、俗節、分至等，祭奠不可闕焉。所謂事亡如事存者，豈不思之乎。

一　每月三日、十六日、二十一日、二十六日定爲講日，講後可使諸生相代講一書，其式在別紙。且此外暇日可教授兒輩也

一　每月五日、十三日、二十四日，可接遇諸生來問，其式在別紙。孟子曾戒好爲人師，如餘孤陋寡聞，學問無餘，則豈好之哉。然

56　另外，此時已經制定了新的〈門生講會式〉(《鵞峰林學士文集》卷51)，但只是成員有所更換而已，內容與明曆二年的規定基本相同。

人資於己者，不可不應焉。故曰，惟教，學半，可不知之乎。噫，得英才教育之，樂雖非餘所任，然諸生勉旃

一　每月出題，使諸生作爲詩文，所謂載道之器，不可廢之。在餘，則以文會友之彷彿乎。在諸生，則稽古多識之補助乎。若夫志之所之無邪，則彬彬君子可庶幾也

一　經史子集萬卷，堆堆不讀破之，則不可謂博識也。正心誠意、致知格物，不會得之，則不可以修身也。其身不修，則不可克家也。然則朝夕晝夜，雖終食之間，不可怠惰也。每日之課，積爲每月之課，每月之課，積爲一年之課。豈徒一年而已哉，終身之課亦可如此。朱子謂，凡事自立章程，勿令心志流漫，善哉

明暦三年丁酉之冬

講筵式

一　每月三日、十日、十六日、二十一日、二十六日爲定日。若有公務事故，則延可及翌日

一　集會以辰之半爲限，列座次第以早至者可爲上。若後期未至之人，可在壁後次座

一　所講有疑難，則可有問訊

一　非着袴被道服者，則不可入講席

一　睡眠缺伸者，懶倦之所溢也，可戒焉

一　不執相見之禮者，不可濫入焉

一　門前各可戒其僕從之喧嚣

明暦三年丁酉之冬

此外，鵞峰同時還制定了〈來問日式〉，規定每月的五日、十三日、二十四日接受校外來者的提問，相當於現在的「答疑時間office hour」。

這些規定的特徵可以大致概括爲以下幾點：

一，這是日本近世時期最早的用明文規定下來的校規。其內容規定每月定期舉行門生的「講會」（由代表者講説儒教經典之內容）、「月課」（講義與學生的報

告)、「講筵」(正式講義),實施規則極其詳盡具體。

二,重視自發性。這一點可以從以下規定中看出:如有疑問,即使是末座的人也可以提問(〈門生講會式〉、〈講筵式〉);互相切磋琢磨,不可以猜疑或阻礙對方(〈講筵式〉)等等。

三,尊重平等,不拘泥於年齡與身分,崇尚自由,不追求拘束與嚴格。這一點可以由以下事項而得知:用抽籤的方式(「拈鬮」)來決定講說者;切磋討論時優勢者不可以自負,劣勢者不可以含怒(〈門生講會式〉);聽講時早來者坐上座(〈講筵式〉);每月在規定日期內接受校外來者的提問(〈來問日式〉)等等。

四,學生的年齡跨度很大。據〈門生講會式〉來看,在清楚年齡的學生之中,最年輕的是十四歲的林春信(鵞峰之子),最年長者是四十九歲的野口永安。

五,重視紀律與禮節。這一點表現爲:塾內不可以帶入酒類與食品(〈門生講會式〉);禁止睡眠,打哈缺等動作;見面不打招呼者不讓進入塾內(〈講筵式〉)等。

六,重視《四書》的講解。這一點可以從〈門生講會式〉上講解《論語》與《大學》而得知。

七,不僅是《四書》,力圖使學生學識淵博,博覽經史子集等更廣範圍的典籍(〈月課式〉)。

八,每月出題,讓學生用漢文寫作詩文(〈月課式〉)。

九,鼓勵學生修身,即陶冶人品(〈月課式〉)。

十,採用儒禮。〈月課式〉中規定每月二十日要「參廟」(廟指孔子廟);每日參拜考妣之神主(父母之牌位);每月以及忌日(忌辰)掃墓;朔望、俗節、分至(春分與秋分,夏至與冬至)等時節必須祭奠祖先;入講席時必須穿「袴」(和服裙子)或者「道服」(〈講筵式〉)等規定中均可看出這點。道服指近世中國、朝鮮的儒者們穿的深衣式服裝。這裡所說的祭祀祖先的方式都是依據朱熹《家禮》的。

十一,具有同志會小組的性質。這一特點也可從〈門生講會式〉中所列出的學生人數很少而得知。可以說,此時期還殘留著濃厚的林家私塾之色彩。這種同志們相互討論的特點,與朱熹以後中國及朝鮮的書院不以科舉、出人頭地

爲目的而以「爲己之學」爲宗旨這一現象是相互關聯的。再者，這種學習研究小組式的性質，在比鵞峰稍晚一些的寬文二年(1662)，京都的伊藤仁齋創立的「同志會」中也很明顯[57]。如此看來，我們可以把鵞峰看作是仁齋的先驅。

3

如上所述，採取「廟學制」的林家學塾，在鵞峰的努力下得到很大的發展。寬文六年(1666)，鵞峰又制定了〈忍岡家塾規式〉[58]。這是規定學塾的學習課程與人員組織的規約。据此規定，學習過程分爲五科與十等。所謂五科，指經科、史科、文科、詩科、倭學的五門學科；十等，是指各門學科的成績分別分爲甲、乙以下十個等級[59]。而且，針對每一門學科都規定了具體的基準，滿足此基準即可晉升一等。

人員組織則分爲大員長、左員長、右員長、權左員長、權右員長、員實生、員特生、員秀生、萌生這九個職位，並規定了各自的地位與職責。

這種組織運營與學習課程，原本是鵞峰在幕府的命令下編纂日本通史《本朝通鑑》時，爲國史館的人員配備以及培養人材的目的而設置的[60]，學科中有「倭學」一科大概也是緣於此。學塾的運營就這樣越來越趨於完善。後來，至《本朝通鑑》編纂結束後的寬文十二年(1672)正月，原來幕府支付該書編纂用的「九十五人扶持」，即九十五人份的津貼開始可以充當家塾學生的口糧[61]，從此林家家塾的經營步入了安定的軌道。

---

57 這一年，伊藤仁齋設立家塾的同時，還與友人一起創立了「同志會」。〈同志會籍申約〉、〈同志會式〉及〈同志會品題之式〉。《古學先生文集》卷6(《古學先生詩文集》，ぺりかん社覆刻，1985)所收。

58 〈忍岡家塾規式〉，《鵞峰林學士文集》，卷51。

59 關於鵞峰的五科與十等，石川謙，《日本學校史の研究》頁171-173雖有所提及，但是其記述沒有依據鵞峰的〈忍岡家塾規式〉，因此並不正確。

60 林鵞峰，《國史館日録　第一》(續群書類從完成會，史料纂集110，1997)，頁259-261中有關於人員配備的過程以及負責人的說明。

61 〈忍岡塾中規式〉，《鵞峰林學士文集》，卷51。

小　結

本文就從藤原惺窩開始的朱子學接受問題，主要圍繞教育和學塾兩個方面進行了考察。惺窩本人對儒教文化懷抱著憧憬，而繼承其學統的松永尺五、堀杏庵、德川義直、林羅山等人，在教育思想和辨學思想上，亦強烈地意識到中國和朝鮮的先進性。

這裡要強調的，正是他們的先驅性。惺窩依據朱子學中「理」的普遍性，大膽地提出不論國籍如何人皆平等的理念，可以說這種理念的提出與近世之開幕這一歷史時期是相符合的。這種開放性，在他的國際性與門人教育方面表現得尤爲顯著。從此意義上講，朱子學者姜沆對惺窩的影響還是很大的。

松永尺五在中世學問之根據地的京都首先開設了漢學塾，召集衆多門人，而德川義直則在堀杏庵的啓發下開辦了日本最早的藩校。

林羅山先是在德川家光及義直的支援下，於江戶開設了私塾(即後來的昌平坂學問所)；寬永九年(1632)時他又依靠尾張藩主德川義直的援助建造了祭祀孔子的先聖殿。這種既有孔廟又有學舍的「廟學制」，在近世的中國和朝鮮是學校的一般形式。羅山的這些活動，意味著日本近世時期「廟學制」的成立，其意義之大是毫無疑問的。惺窩與姜沆邂逅於慶長三年(1598)，在三十四年之後，與中國和朝鮮相同的「廟學制」形式也終於在日本成立了。而繼承了羅山的林鵞峰，大概是最早把具體的校規加以明文化的人。

關於確認學問之神聖性的釋奠儀禮，也按姜沆、藤原惺窩、赤松廣通→松永尺五→堀杏庵、德川義直→林羅山→林鵞峰的順序被繼承下來。可以說，惺窩於戰國時代末期播下的種子，在教育和學塾兩方面都開花結果了。

還有一點要重新加以注意的是，林鵞峰在學塾發展上所發揮的作用，雖然迄今爲止似乎還沒有人給與相應的評價。因爲學塾的組織和規則到了林鵞峰這裡才有明確的表現。而其中的內容，與前人普遍認爲鵞峰爲人呆板的印象不同，既有對規律的尊重，又有自由之精神。鵞峰的這種思想，可以推測在其後江戶時代的教育方面發揮了重要作用。此問題留待今後再具體探討，但筆者認爲，這與鵞峰的《泣血餘滴》在江戶時代成爲儒葬的模式一事可謂同出一轍。

在鵞峰去世四十年之後，享保四年(1719)時以朝鮮通信使制述官的身份來到日本的申維翰留下了下面一段記述：

> 日本性理之學，無一可問。蓋其政教與民風，非兵則佛，郡國無庠序俎豆。又無君親喪禮[62]。

在申維翰的眼中，日本的政教和風俗「非兵則佛」，各藩也還不存在學校和釋奠儀禮。對根據「性理之學」(朱子學)而教育體制已經十分完備的朝鮮王朝後期的學者來説，抱有這種印象在某种意義上也許是自然的。可是，實際上，當時日本的教育設施在中國、朝鮮文化的啓發之下，正一步步地趨向完善。

（薄培林譯）

62 關於林鵞峰的《泣血餘滴》，在拙文〈水戸徳川家と儒教儀禮——葬禮をめぐって〉(《東洋の思想と宗教》第25號，早稲田大學，2008)中有簡單的分析。

Development of Private Schools, *Gaku-juku*, in Early Edo Period Related with China and Korea

AZUMA, Juji

Abstract

The purpose of this paper is to discuss education and the *Gaku-juku* (private schools or Confucian academies) planned in the early Edo period by followers of Zhu Xi's Confucianism, such as Seika Fujiwara, Sekigo Matsunaga, Kyoan Hori, Razan Hayashi, Goho Hayashi. These scholars accepted the educational system of China and Korea. In this context, this essay provides a re-evaluation of the educational contributions by Seika Fujiwara, Razan Hayashi and Goho Hayashi.

Keywords: Confucian Academies, Confucian Temple School System, Seika Fujiwara, Gang Hang, Razan Hayashi, Gaho Hayashi

晚明思想史上的唐伯元

朱鴻林*

摘要

廣東澄海人的唐伯元(1541-1598)是晚明著名的官員和儒者，《明史》有傳，《明儒學案》有案。唐伯元在學術史上以反對王陽明從祀孔廟和向朝廷進呈《石經大學》二事聞名。本文研析此二事的時代意涵，反映了晚明思想世界之中如下的一些明顯趨勢——學術並無定於一尊之勢，而皇權對于學術的干涉甚少；不同學派和學說仍處於競爭認受性和爭奪正統的局面，但言行不一的矛盾深受上流學者所關注；在王學致良知與朱學居敬窮理並存的學術取向之中，《大學》修身之旨成了學術論說的新目標；尊經者認為經文較之詮經之言，更可據為理解經意之所在，而偽作的《石經大學》因為有可以充實修身為本之旨的文本而大受歡迎，情形反映了新舊學術典範已在轉移，而唐伯元的解經以經的主張，儼然已是清代樸學的家法。

關鍵字：唐伯元(1541-1598)、王陽明(1472-1529)、孔廟從祀、《石經大學》

---

* 香港理工大學中國文化講座教授暨中國文化學系系主任、人文學院副院長。
本文初稿曾在2007年11月16-18日中壢市中央大學召開的「第二屆兩岸三地人文社會科學論壇」上宣讀。

唐伯元(嘉靖二十年至萬曆二十六年，1541-1598)，字仁卿，號曙臺，明代廣東澄海縣人，萬曆二年(1574)進士，是明代後期著名的官員和儒者。《明史》有其本傳，列於〈儒林傳〉首卷，稱其「清苦淡薄，人所不堪，甘之自如，爲嶺海士大夫儀表」[1]，讚許之美，實爲書中僅見。《明儒學案》也有他的學案，列於〈甘泉學案〉末卷，並且收錄了他的全部經解文字以及十多首論學書[2]，顯示了黃宗羲(1610-1695)對他的重視。

其實唐伯元是晚明思想史上有重要性而現代研究尚未充分注意的人物。唐伯元在明代學術思想史上的重要性，建基於萬曆十三年(1585)他向朝廷抗議王守仁(陽明，1472-1529)從祀孔廟以及要求頒行他所疏解的《古石經大學》二事。由於《明史》和《明儒學案》都未收錄直接關係到這二事的兩篇奏疏，唐伯元的思想及其時代意涵也未能獲得學者應有的注意。本文主要從論析這兩篇奏疏開始，來看王陽明學說的認受性達到高峰時，一種有代表性的非議和取代王學之說的構思和做法。

一、唐伯元簡歷[3]

唐伯元嘉靖四十年(1561)由澄海縣學廩生中廣東鄉試，萬曆二年(1574)中進士。同年閏十二月之任江西萬年縣知縣，次年十月改知江西泰和縣。萬曆八年(1580)升南京戶部主事。十二年(1584)署南京戶部郎中事。是年十一月，朝廷從祀王守仁、陳獻章(白沙，1428-1500)、胡居仁(敬齋，1434-1484)於孔廟[4]。

---

1 張廷玉等，《明史》(北京：中華書局，1974)，卷282，頁7257。

2 黃宗羲，《明儒學案》(北京：中華書局，1985)，卷42，〈甘泉學案六〉之〈文選唐曙臺先生伯元〉，頁1005-06(2008修訂本，頁1002-03)。

3 本節所述唐伯元傳略，主要根據唐伯元《醉經樓集》附刻的三篇碑傳性質文字：(1)唐伯元鄉友周光鎬撰〈明奉政大夫吏部文選司郎中曙臺唐公行略〉，(2)唐伯元友人郭惟賢撰〈明故奉政大夫吏部文選司郎中曙臺唐公墓誌銘〉，(3)唐伯元兒子唐彬撰〈乞賜易名疏〉。其他徵引，另外出注。按，唐伯元《醉經樓集》現存有乾隆十四年(1749)刻本，道光二十九年(1849)補刻本以及光緒二年(1876)重刻本，均原文六卷，並有「奏疏附刻」八篇、「續附刻」二篇。筆者整理的點校本《醉經樓集》(中央研究院歷史語言研究所出版中)，另有「醉經樓集集外文」、「唐伯元傳記補遺」、「唐伯元著作目錄」、「唐伯元交遊文字」四種附錄。本文所引《醉經樓集》為道光補刻本。

4 《明神宗實錄》，卷155，萬曆十二年十一月庚寅。

次年春天，唐伯元上疏抗議陽明從祀，並且進呈其所疏解的《古石經大學》，請求頒行於天下學校；是年三月，他因爲反對朝廷成命而被降三級調外，貶爲海州判官[5]。在任六個月，升保定府推官。萬曆十四年(1586)升爲禮部主客司主事。次年請告回籍。萬曆十八年(1590)起補儀制司主事。次年二月奉命參與選取宮人，是年九月同考湖廣鄉試，十月改補尙寶司司丞。萬曆二十(1592)年丁母憂回籍。二十二年(1594)冬服闋，以原官起復。後升吏部文選司員外郎，進署郎中事，參與萬曆二十三、二十四年文官銓選事情。事後獲推升太常寺(一作太僕寺)少卿，未報。二十四年七月，兩上疏自請罷歸，獲准[6]。萬曆二十五年(1597)抵家，次年卒，享年五十八歲。卒後獲贈太常寺少卿；廣東澄海縣和潮州府皆以鄉賢祀之，江西萬年縣及泰和縣皆以名宦祀之[7]。

作爲行政官員，唐伯元能幹而有惠政。初出仕時知貧瘠的萬年縣和繁劇的泰和縣，「六年之內，得薦九次，諮訪二次，考績治行獨最，紀錄卓異」[8]，因而獲升京職；並且離任之後，兩地都爲他蓋建生祠予以肯定。任官朝廷時，也有優良表現。萬曆十九年春參與選取宮人事情之後，上疏暴露了當時內宮對宮人的嚴苛和虐待，選取宮人事情在順天府尤其在宛平、大興兩縣民間引起的恐懼。此疏令明神宗皇帝對事情產生了一定的自咎[9]。最特出的政績，則是在文選郎中任上，幫助吏部尙書孫丕揚(1531-1614)制定和推行掣籤法。掣籤法是吏部在選任州縣文官時，最後以抽籤來決定其任職地方的做法。這個銓選方法的成效和長期影響還有待深入研究，但當時確曾紓減了資格及素質較高的官員避任偏遠州縣的弊病，因此獲得較多好評，《明史》也給予高度肯定[10]。萬曆年間的吏部文選清吏司，是官僚勢力角鬥的場所，也是怨府所在。文選郎中地位關鍵，因而動輒得咎；在唐伯元之前任此職的顧憲成(1550-1612)，便在萬曆二

5 《明神宗實錄》，卷159，萬曆十三年三月己卯。有關此事的最新研究，見朱鴻林，〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集刊》2008年第6期，頁35-44。
6 兩疏分別題作〈請告疏〉、〈再請告疏〉，見《醉經樓集・奏疏附刻》。
7 唐彬，〈乞賜易名疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。
8 同上。
9 〈宮人疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。
10 唐伯元在任上還編纂了《銓曹儀注》一書，記載吏部文選司的規章制度和行事習慣。

十二年五月被削籍爲民(回到無錫開始東林講學和議政的重要事業)[11]，隨後的馮生虞也被謫降極邊雜職[12]。唐伯元以清直勝任，在「前後秉選者十餘人，多獲譴責」的情況中「任滿六選」[13]，成就實在難得。他上疏自請罷歸，是因爲當時明神宗疏於政事，對於吏部推補官員的奏疏，皆不給予批答，自覺難有真正作爲而致。

作爲學者，唐伯元以堅定反對王陽明心學著名於時。唐伯元崇禮重行，居官和居鄉一以貫之，故此對王學末流信心任性而不修行檢的作風十分不滿。這態度和他的學問淵源有關。唐伯元少年時主要從父親唐天蔭問學，隆慶五年(1571)會試落第後，曾到江西信州師事名儒呂懷(嘉靖十一年、1532進士)。呂懷學出甘泉湛若水(1466-1560)，湛若水學出讓明代理學轉入精微的白沙陳獻章。在宋明理學大師之中，唐伯元最服膺的便是宋儒程顥(1032-1085)和本朝陳獻章這位師祖。在前代諸子之中，他最佩服隋唐之間的文中子王通(584?-618?)以及唐代的韓愈(768-824)。唐伯元自己酖好經學，尤其深於《易》學和《禮》學[14]。他的文集命名《醉經樓集》，正是有取於王通「心若醉六經」一語。唐氏解經，主張「解經以傳，不如解經以經；合而解則明，折而解則晦。」[15]這點獲得黃宗羲的高度重視[16]。

二、王學盛大和陽明從祀孔廟的問題

王陽明是歷史上少見的文武全才，軍功和學術並茂，既是平定江西南贛「盜賊」、南昌寧王反叛和廣西土官及瑤族亂事的勳臣，又是門徒眾多而影響

11 《明神宗實錄》，卷273，萬曆二十二年五月庚子。

12 《明神宗實錄》，卷276，萬曆二十二年八月庚戌。

13 唐彬，〈乞賜易名疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。

14 唐伯元關於《易》、《禮》二經的著作，有《易注》、《禮編》二書，近人著錄見饒鍔、饒宗頤，《潮州藝文志》(上海：上海古籍出版社，1994)，卷1，頁15-17；卷2，頁40-42。《醉經樓集》卷6也有〈立後說〉、〈生母服說〉等論禮文字。

15 《醉經樓集》，卷2，〈經解〉之3。

16 《明儒學案》卷42之〈文選唐曙臺先生伯元〉選錄的〈醉經樓集解〉，包括了《醉經樓集》卷2「經解類」的全部內容。

巨大的儒學大師[17]。陽明學說最著名的是「知行合一」說和「致良知」說。「知行合一」說認爲知識和行動一體不分：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」[18]；「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」[19]；行是知之驗證，不行不足以成真知。更深一層說，意念本身也是行爲。因此，在《大學》「致知在格物」和「物格而後知至」的教旨中，「格物」和「致知」是一回事，而致知就是「致良知」，格物則是「正念頭」[20]，念頭一正，所做之事自然合理停當。良知是人天賦的美善之知，人皆有之，因感而生，不慮而應；致良知便是讓人心本有的善念發揮其應有功能，去應對人所遇到的事事物物。致良知說的重點是行，因此可以說是「知行合一」說的升華；其重要意義，在於讓人自信其心而敢於行動，學者所學因而不至流於空言。

明代官方的正統學說是程朱理學，但程朱理學發展到明代中期已經接近停滯[21]。陽明學說的興起，正好給思想文化帶來適時的活潑生機。在現實層面上，

---

17 有關王陽明學術的研究多不勝引，較為入門的現代傳記可看L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography 1368-1644* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 1408-16, Wing-tsit Chan (陳榮捷)撰傳(「Wang Shou-ren」條)；錢穆，《王守仁》(上海：商務印書館，1930)；秦家懿《王陽明》(臺北：東大圖書股份有限公司，1987)；張祥浩，《王守仁評傳》(南京：南京大學出版社，1997)。事功方面的研究，早期有Yu-Chuan Chang , *Wang Shou-jen as a Statesman* (Peking : The Chinese Social & Political Science Association, 1940)；新近有鄧國亮，《明代中葉「藤峽三征」研究》(香港中文大學哲學碩士論文，2007年8月)。

18 王守仁，《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992)，卷1，頁4(《傳習錄》上，全錄第五條)；參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》(臺北：台灣學生書局，1988)，頁33-35。

19 《王陽明全集》，卷2，頁42(《傳習錄》中，全錄第一百三十三條)；參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁166-68。

20 此點的深入論說，見《王陽明全集》，卷1，頁6，《傳習錄》上(全錄第七條)所說：「先生又曰：『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。』」參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁39-40。又參看黃宗羲，《明儒學案》，卷37，頁876-77(修訂本頁875-76)，〈甘泉學案一・文簡湛甘泉先生若水〉傳中黃宗羲所說：「先生(湛若水)大意謂陽明訓格為正，訓物為念頭，格物是正念頭也。苟不加學問思辨行之功，則念頭之正否未可據。夫陽明之正念頭，致其知也。非學問思辨行，何以為致？此不足為陽明格物之說病。」

21 劉宗周對於羅欽順的學術的評論，最能反映此點，見《明儒學案・師說・羅整菴欽順》條所說：「雖其始之易悟者，不免有毫釐之差，而終之苦難一生，擾擾到底者，幾乎千里之謬。蓋至是而程朱之學亦弊矣。由其說，將使學者終其身無入道之日，困之以

它又影響了考取官員的科舉內容。明朝法定尊崇朱子(朱熹，1130-1200)學說，朱子及其學派對於儒家經典的詮釋成了科舉考試的標準，但時間久了，學子趨於背誦因襲，缺乏自得，思想和學術都顯得保守陳腐。所以陽明之說一出，不啻振聾起聵，聲聞雀起，而他在軍務倥匆之中不廢講學的表現，更加收到招來之效。王陽明能以事功證明其學爲有用之學，於是信從者益眾，其門人和再傳門人，既任官出仕，也居鄉講學，在政治上和在社會上顯示了日漸增加的影響力[22]。

但王門盛大之後，陽明學說的弊病也隨之顯現。致良知說的目的是行，但所重則先在於心，對於知識的獲得，相對地重領悟而不重累積，重體認而不重事證，末流便成了遊談無根，東書不觀，以空言爲實行，以說良知爲致良知，使到陽明鼓吹的行的哲學變成了說的哲學。更嚴重的問題是，極端的唯心思維，給任性徑情者提供了個人主義思想和行爲的論據。王學發展到唐伯元活躍的萬曆時代，王門高弟如王畿(1498-1583)等崇奉的「無善無惡心之體」、「現成良知」之說非常流行，讓很多離經叛道的行爲得到了理論上的依據[23]。再傳徒眾之中，有雜入佛道之旨以附會祖師宗旨而自創教說的，更有行爲不檢形同俠客的[24]。不少近代學者稱之爲左派王學的人物[25]，引起了治學和任官都憑真心實幹的士大夫們反感，甚至被他們視爲異端。王門到處建立書院講會，聚眾講學論道，講說對象下及平民百姓[26]。日子久了，本來對於平民教育有所貢獻的表現，素質敗壞，往往還給地方官員製造麻煩。因此陽明學說之盛行，並不受到官場及傳統學界的全面歡迎。很多反對陽明從祀孔廟的人，也是從這些王門

(續)

二三十年工夫而後得，而得已無幾，視聖學幾為絶德，此陽明氏所以作也。」

22 近人研究陽明傳人講學情況而有新見的論著，可看呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》(臺北：中央研究院近代史研究所，2003)。

23 王畿思想及其影響的最新深入研究，見彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》(北京：三聯書店，2005)。

24 前者如黄省曾、焦竑、管志道等，後者如顏鈞、何心隱(梁汝元)、李贄等。

25 王門「左派」的代表人物王畿、王艮，嵇文甫《左派王學》(上海：上海書店，1990《民國叢書》本；臺北市：國文天地雜誌社，1990排印本)至今仍有參考價值。嵇文甫的相關論著，還有《晚明思想史論》(上海：上海書店，1990《民國叢書》本；北京：東方出版社，1996)，又見《嵇文甫文集》中(鄭州：河南人民出版，1990)。

26 王艮、羅汝芳的例子最為顯著。近期相關研究，見龔杰，《王艮評傳》(南京：南京大學出版社，2001)；吳震，《羅汝芳評傳》(南京：南京大學出版社，2005)。

後學的表現反推陽明學說原有毛病開始的。

朝廷將儒者從祀於孔廟，使之能在天下儒學接受祭禮，是帝制時代政治上和文化上的大事。事情不只是國家最高規格地肯定和表彰個別儒者或某一類儒者的成就，更是公開宣示這些儒者所從事的學問和所闡述的思想將成爲人們遵奉的典範[27]。儒者獲得從祀孔廟，便成了國家認定的真儒，其學說也制度性地成了正統學說。這不只關係到官方的意識形態，還關係到科舉取士的現實利益，所以歷來從祀議案的處理都十分慎重，過程公開而繁複，往往爭論甚多之後才有結果。議者一般的信念是，只有事久論定，才能公允於既往和取信於將來。

明人議論陽明從祀之事尤其激烈。原因除了陽明的時代較爲接近，其人其學不易論定之外，還在於其學說對於國家久已尊崇的朱子學說實具革命性質。朱子的爲學之道是「居敬窮理」，其出發點是程頤(1033-1107)所說的「涵養須用敬，進學則在致知」[28] 之教。朱子認爲《大學》所說的「致知在格物」是一切學問的起點，而格物則是窮究物理之事。他認爲事物皆有客觀存在之理，人固然須要用心去窮究其所以然，但這個所以然之理，卻是本質上存在於心之外的——所謂公共之理、天理。陽明主張的是徹底的心學，他認爲物理在於人心，人心即是物理，所以安於心便是已得於理，因而認爲朱子的窮理之教至少在方法上是支離破碎的。朱子早被公認爲新儒學的集大成者和孔子之後的最大儒者[29]，陽明在批判他時，擬其學說爲洪水猛獸[30]，不免涉於苛刻，更加引起尊朱

27 參看朱鴻林，〈元儒熊禾的學術思想及其從祀孔廟議案〉、〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，《中國近世儒學實質的思辨與習學》(北京：北京大學出版社，2005)，頁37-69，頁312-333；Hung-lam Chu, "The Debate Over Recognition of Wang Yang-ming," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.1 (1988), pp. 47-70；朱鴻林，〈儒者從祀孔廟的學術與政治問題〉，清華大學歷史系、三聯書店編輯部合編，《清華歷史講堂續編》(北京：三聯書店，2008)，頁336-355。黃進興，《優入聖域：權力、信仰與正當性》(臺北市：允晨文化實業股份有限公司，1994)以及《聖賢與聖徒》(臺北市；允晨文化實業股份有限公司，2001)兩書相關論文，亦應參考。

28 程顥、程頤，《二程集》(北京：中華書局，1981)，卷18，頁188；陳榮捷，《近思錄詳註集評》(臺北：台灣學生書局，1992)，卷2，頁125。

29 朱子在文化史上的地位，宋末元初儒者熊禾有很貼切的概括性評價——「周東遷而夫子出，宋南渡而文公生」。此聯見熊禾〈考亭書院記〉，《熊勿軒先生文集》(上海：商務印書館，1936《叢書集成初編》本)，卷3，頁29-32。

者的反感。陽明如果獲得從祀，朱子之學不但無復獨尊，還有漸被取代的危險；在朝廷而言，這也等於宣示不再堅持循之已久的學術傳統和思想權威[31]。所以陽明從祀之議一起，很多學者的不安和反感之情也隨之出現。

當時反對陽明從祀者的因應之道有二：其一是力求尊崇明代的朱學名儒，其結果便是隆慶元年(1567)薛瑄(1389-1464)獲得從祀[32]。其二是力抗請求從祀陽明之議。題請陽明從祀之事，從隆慶元年第一封奏疏開始，歷時十八年才獲成功。其間反對陽明者多方指責其學說之謬誤以及其品行和事業上之缺失，與一味頌揚他的支持者在朝廷上聚訟紛紜。事情經歷三次集中的辯論之後，最終才在大學士申時行(1535-1614)的運作之下，由明神宗下旨，推翻廷議的決定而給予陽明從祀[33]。

此舉發生於大學士張居正(1525-82)身後被徹底清算之後，有著獨特的政治背景。張居正功績固然偉大，但其專橫所至，禁止書院講學和懲處王門傳人中的詭行之輩，也招來物議。故此申時行——黃仁宇筆下的大和事老[34]——此舉，在對陽明及王學表示真誠推重之餘，難免也有借機爲自己謀求政治利益之嫌。更大的問題則是，此舉對於明人一向尊重的傳統，亦即從祀的決定須出於廷議全體或接近全體同意的成例，實爲明顯破壞。唐伯元抗議的理由之一，便

(續)——————————

30 《傳習錄》中載王陽明〈答羅整菴少宰書〉，自辯不得已而著《朱子晚年定論》時，便將朱子的學術比作孟子所批判的楊墨之學。書中說：「孟子闢楊墨，至於無父無君。二子亦當時之賢者，使與孟子並世而生，未必不以之為賢。墨子兼愛，行仁而過耳。楊子為我，行義而過耳。此其為說亦豈滅理亂常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比於禽獸食人，所謂以學術殺天下後世也。今世學術之弊，其謂之學仁而過者乎？謂之學義而過者乎？抑謂之學不仁不義而過者乎？吾不知其於洪水猛獸何如也。孟子云：『予豈好辯哉！予不得已也。』楊墨之道塞天下。孟子之時，天下之尊信楊墨，當不下於今日之崇尚朱說，而孟子獨以一人呶呶於其間。噫！可哀矣。」見《王陽明全集》，卷2，頁77。這些言論是唐伯元所不接受的。這段文字的一些後人評說，見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁253-54。

31 唐伯元〈從祀疏〉中引當時論者之言(其實也就是唐氏同意的)，明顯可見這個憂慮：「恐學者謂朝廷尊寵王氏，此重彼輕，則今之進王，乃所以斥朱，而道術將從此裂，祖宗表章朱學，以為制考之意，亦從此壞。」

32 薛瑄從祀孔廟的新近研究，見許齊雄，〈我朝真儒的定義：薛瑄從祀孔廟始末與明代思想史的幾個側面〉，《中國文化研究所學報》，第47期(2007)，頁93-113。

33 參看朱鴻林，〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集刊》，2008年第6期，頁35-44。

34 參看黃仁宇，《萬曆十五年》(北京：中華書局，1982)，頁44-75，第二章〈首輔申時行〉。

是不能接受這個違規之舉；他認爲神宗皇帝的決定，是受大臣誤導而不是對王學有真正認識所致。

三、唐伯元上疏抗議陽明從祀

唐伯元所上的〈從祀疏〉對陽明多方指責，措辭激烈。他開始便舉出「世之訾守仁者有六」，借用已存的言論對陽明的品行和學說作出質疑，指出陽明有如下六點人品上和學術上的弊病：「道不行於閨門」，「鄉人不信」，平定「宸濠之功狀疑似」，其「學禪學也」，其「儒霸儒也」，其「良知之旨弄精神也」。他認爲陽明「立於不禪不霸之間，而習爲多疑多似之行」，以故身雖死而忿議者不絕。接著又引陽明自己的文字，指其論說實有「自相矛盾之處」，又有「間爲奇險之論以反經者」以及「故爲互混之論以遁藏者」。他認爲陽明之所以「大發千古所無之異論」，無非是「欲爲千古所無之異人」。然後又列舉與陽明並世的四位名儒——湛若水、張邦奇(1484-1544)、魏校(1483-1543)、林希元(約1484-約1560)——質疑陽明之言，以證明他自己分析中肯，並無個人偏見。

唐氏接著以王門徒眾所敬服的陳白沙和陽明作比較，來強調陽明之自是和傲慢。他指出，白沙之學也異於朱子，但白沙卻非常尊崇朱子；白沙作爲老師，對門徒態度嚴謹，而陽明則隨便誇獎門徒；白沙之學疑於禪，而陽明之學則實混於禪。陽明平生著論滿車，而不曾一提白沙之名[35]。這點過失尤大，因爲陽明之學實從湛若水而興，而湛若水則是白沙的高足和指定的學術繼承人。唐伯元認爲陽明這樣的目空今古，是由於他「自任太過」。

爲了加強他否定陽明從祀的說服力，唐伯元又說自己少時，也曾經深爲王學所吸引，也曾經力學之以冀成爲另一個陽明等等。後來才覺悟所學無益，因爲學「守仁之學，有守仁之才則可，無其才而效之，不爲狗成，則爲鬼化。」之所以陽明之學並非人人可學，則是因爲其學並非學問極致的「中庸」之學。

---

35 此說或者便是黃宗羲在《明儒學案》中所說之本。〈白沙學案〉案序說，陳獻章、王守仁「兩先生之學，最為相近，不知陽明後來從不說起，其故何也。」見《明儒學案》，卷5，頁78，或2008年修訂本頁79，〈白沙學案上〉。按：白沙之名，陽明曾經提過不止一次，但都與白沙之學術宗旨無關，唐伯元指的應是此點。

假如撇開中庸不論，那麼陽明固然是一世之雄，其氣節、其勳名、其文章皆足以崇尚。但正因王學並非中庸之學而必有流弊，故此只能不予從祀以作預防。

唐氏警告，朝廷如果從祀陽明，必會後悔。像宋朝之從祀王安石(1021-1086)而後來又罷黜他的祀典，其原因正在於王安石的學術不正，而當時議論從祀他的，對於這點沒作詳密考察。唐氏於是提出補救之道說：上者是朝廷收回成命，取消陽明從祀的典禮；下者則是於頒行祀典之日，命令禮部布告天下學校，凡學者不得因為陽明之獲從祀而輕易詆毀朱子，指之為異端，犯者以違制論。學者學陽明的，應該學其功業、氣節、文章之美，而不得學其言語輕易之失。那些學朱子的，也應該各遵所聞，不必再慕陽明為高致。這樣才能使士之學道者，各因其天資學力之所近，皆有所得益。

四、進呈《古石經大學》

唐伯元在抗議陽明從祀的奏疏前段，還著重地提出一種意在取代陽明學說的論點。他特別引用明神宗聖旨中的「操修經濟，都是學問」一語[36]，作為定義性的說辭。他認為聖旨此言可以反映神宗並非承認陽明具備「操修經濟」二者。他說：「必以經濟與操修並言者，天下之人又有以知我皇上念守仁有殊功，則當有殊報，不必其學問之有異同也。大哉皇言，一以勸功，一以正學，所以立天下萬世臣民之極者至矣。」這樣，陽明之獲得從祀，主要是因為他的「經濟」亦即事功上的成就，而不是因為他的學術成就。學術表現在個人道德操持修養上而受肯定的，只有陳獻章和胡居仁。唐伯元完全不信任王學所代表的心學。正如疏中所言：「《六經》無心學之說，孔門無心學之教，凡言心學者，皆後儒之誤也。」[37] 他所強調的學問，是《大學》八條目中的「修身」項目。為了充實這點以取代陽明的致良知說，唐伯元向朝廷進呈他獲得的所謂《古石

36 《明神宗實錄》，卷155，萬曆十二年十一月庚寅。

37 唐伯元這一論點，歷代反駁與贊成不一。當時批評者以胡直所言最詳，見胡直《衡廬精舍藏稿》卷二十〈答唐明府書〉；後代支持者以顧炎武見於《日知錄》卷18〈心學〉條所引唐氏與人書，以及書後引的衛蒿所言(「從心不逾矩，孔子至七十時，方敢以此自信，而今之學者，未可與立而欲語從心，率天下之人而禍仁義，必斯言也。」)最有影響。

經大學》以及他爲此書所作的疏解。

漢唐以後的儒者在建立理論時，例必透過詮釋儒家經典以成其事。經典的文本及其詮釋互爲因果，立論者注疏經典不足以闡述意旨時，往往會訴諸經典文本的再認定。宋明儒者之於《大學》，情形正是這樣。《大學》所揭的三綱領八條目，是宋明儒者立論的重要依據，講學家所揭的宗旨，大部分都出於這些綱領條目[38]。學者對於這些綱目理解不同，故此彼此理論的側重點也互異。之所以會這樣，則是因爲它們所據的《大學》文本並不一致。《大學》傳世最早的文本，出於漢代成書的《禮記》，一般稱之爲古本。朱子認爲古本文字有脫落，次序也因錯簡而有誤，於是對其文本做了修訂，又加上一段自己作的補充性文字，即提出著名的「即物窮理」說的「格物補傳」，以還原舊觀[39]。這個修訂所產生的，其實是一種改本，卻因官方在科舉考試中采用了朱子給它作的注釋而成爲定本。陽明則堅持古本的文本無誤，並且據之展開自己的論說和否定朱子之說[40]。

朱、王二家依據不同的文本立說，對於學問入手處的主張也因而互異。簡單地說：朱子主張理寓於物，故此《大學》的開始條目「格物」，便是窮理之意；人要從包括人身在內的事事物物加以探究，去窮通天地之理。陽明主張理寓於心而心有良知，於是格物就是致良知；人只要推盡此心，便不難體認真理。這便形成了所謂理學和心學的最大分際。但到了晚明，這兩種主張都已不能完全令人信服。獨立深思而另求出路之人愈來愈多，唐伯元正是這類人物的典型。

唐伯元強調的「修身」之學，當時很多人也有同樣主張。他在論證修身才是「大學之道」的關鍵時，也同樣借助文本權威這個傳統做法來支持論說。但他依靠的《大學》文本，既不是出於《禮記》的所謂古本，也不是科舉定本的

38 這個問題的最新論述，見劉勇，《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》（香港中文大學哲學博士論文，2008年5月），第二章〈講學宗旨與立說憑藉：以明代《大學》文本及其詮釋為中心〉。

39 朱子作「格物補傳」的論據，在《大學章句》的「傳之五章」後沒有說明，但見於「《大學》或問」等處，應參看以知其意所在。朱子及門人後學對補傳的集中解釋和疏說，見趙順孫，《大學纂疏》（上海：華東師範大學出版社，1992），頁54-73。

40 此事的原委，新近研究參劉勇，《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》，第二章〈講學宗旨與立說憑藉：以明代《大學》文本及其詮釋為中心〉，第二節〈講學宗旨與《大學》文本及其詮釋〉。

朱子改本，而是後來被證實爲嘉靖時豐坊(嘉靖二年、1523進士)僞作的《石經大學》本[41]。此本唐伯元稱之爲《古石經大學》，其文句次序和古本及改本都不同，還有一些這兩本都沒有的文句。此書是唐伯元萬曆五年(1577)任職泰和知縣時，吉安知府張振之送給他的，張振之的書本則是安福舉人鄒德溥(萬曆十一年、1583年進士)寄贈他的。唐伯元後來又從南昌李瓚的《經疑》和海鹽鄭曉(1499-1566)的《古言》中見到和此本相同的文本，而鄭曉《古言》中，「又述漢賈逵序曰：『孔伋窮居於宋，懼先聖之學不明，而帝王之道墜，故作《大學》以經之，《中庸》以緯之。』」唐氏後來會見成了庶吉士的鄒德溥本人，知道鄒德溥得此書於其兄，其兄則從石刻抄出；最後「間以詢諸縉紳長者，或謂四明豐氏家有之，于是乎始信向者之傳有自也。」[42]豐家的學術傳統和藏書聲譽，使唐伯元認爲此書來歷可靠；鄭曉的學問和操守，更使他深信此書是孔子之孫子思(483-402BC)所作的原書。因爲《大學》和《中庸》是一人所作的經緯之書，所以不止可信，更有重大價值，因此唐伯元還爲這本《古石經大學》作了疏解。

《石經大學》吸引唐伯元之處在於，其內容確有可以被解說爲突顯「修身」在「大學之道」中的絕對重要性之處。大學之道的入門是格物，而格物的意義歷來爭論最多[43]。唐伯元在進書疏中論析《石經大學》顯示了格物即是修身之意。他從自己的學術傳承所得開始說：

> 臣往為諸生時，嘗聞之師太僕少卿呂懷曰：「物有本末一節，是格物

---

41 豐坊偽書原委，可看王汎森，〈明代後期的造偽與思想真論——豐坊與《大學》石經〉，《晚明清初思想十論》(上海：復旦大學出版社，2004)，頁29-49。

42 唐氏獲得此書的經過，以所著〈石經大學跋〉所記最詳，此篇《醉經樓集》未載，見咸豐二年(1852)南溪劉氏家塾重刊本劉元卿《大學新編》卷1。其大略則見唐氏〈石經疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。

43 黃宗羲，〈張仁菴先生墓誌銘〉說明末清初杭州張岐然(入清為僧，叢林稱為仁菴禪師)「即遊方外，尚窮《六經》，著《古本大學辨繹義》，其論格物，於七十二家之說，最爲諦當。」見《黃宗羲全集》第10冊(杭州：浙江古籍出版社，1992)，頁442-45。可見格物論說積累之多。按，朱彝尊，《經義考》卷161(《文淵閣四庫全書》本頁17上-下)亦引黃宗羲此語，但繫於「《古本大學說》一卷」書後，黃宗羲，〈張仁菴古本大學說序〉(《黃宗羲全集》第10冊，頁38-40)，則未見此語。

> 也。」雖未盡解，私心識之。已而得見尚書湛若水進呈《聖學格物通序》，內述「我太祖高皇帝諭侍臣之言曰：『《大學》一書，其要在修身。』而《大學》古本以修身釋格致，而曰『此謂知本，此謂知之至也。』」臣乃端默而徐思之，正與向所聞符合，竊私自喜，以為千七百年不傳之祕，其盡在高皇一言矣。蓋萬物皆備於我，我亦一物也；事者，物之事也；身與家國天下對，而本末繫焉；修身與齊治平對，而終始繫焉；知所先後，格之謂也；格，通也；近道者，大學之道也。是故修身為本，即物有本末之本；本亂末治，即物有本末之本末；故孟子曰：「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」其為義甚明，其為學甚約，似的然無復可疑者矣[44]。

唐伯元這段闡釋是在與《大學》古本和改本的文本比較之下作的。古本和改本文字相同，直到以下此段才開始差異。這段古本是：「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」朱子根據程頤，認爲「此謂知本」句是衍文；而說「此謂知之至也」句上「別有闕文，此特其(此傳)結語耳」[45]，因而不加注釋。唐伯元尋繹師父呂懷及師祖湛若水之說，認爲古本的文本不只不誤，還顯示了格物之實在於修身之旨。

以修身釋格物的文意，在《石經大學》中更加明顯。此本開頭文句如下：

> 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。《詩》云：「緡蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」

---

44 唐伯元，〈石經疏〉，《醉經樓集・奏疏附刻》。

45 朱熹，《大學章句》傳之五章。

> 知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。《詩》云：「邦畿千里，惟民所止。」子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？無情者不得盡其辭，大畏民志。」此謂知本。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者，否矣；其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。
> 物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

照這個文本看，「知本」就是知「修身爲本」，而修身之「本」即是「物」之本。故此致知在格物，而格物在於修身。和古本比較起來，《石經》本說格物等於修身之理，邏輯更見緊密。

古本和改本還有唐伯元認爲存在的矛盾和空隙。唐氏在上面所引的奏疏接著說：

> 但以鄭本及程朱定本觀之，其未敢自信者有二。一則置知止能得於格物之前，似乎先深而後淺。一則以儒者學問思辨之功，無所容於八條目之內，則《大學》未免為不完之書。似亦可以姑置也。

這裡說的「似乎先深而後淺」，是指古本(即唐氏所稱的「鄭本」，亦即鄭玄注的《禮記》本)和改本開頭的文意而言。古本、改本此處文字相同，文句是：

> 大學之道，在明明德，在親民(改本作『在新民』)，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

照爲學自淺入深的道理說，這個次序是顯得不合理的。所謂「儒者學問思

辨之功」，是指《中庸》說的「誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的道理。《大學》全文都未見說及這些方面的道理，唐氏因而認爲「大學」之教分明存在缺憾。

這個矛盾和空隙，《石經大學》文本和《大學》、《中庸》同爲子思的經緯之作之說，正好給予消除和塡補。《石經》文本的「知止而後有定」等句，隨著「物有本末，事有終始」等句，合乎先淺而後深的要求。《中庸》則彌補了《大學》「未免爲不完之書」的缺憾。唐伯元在〈古石經大學〉疏解的結尾，如下地說這兩書的經緯之處：

> 今按，《中庸》一書，首尾二章，舉其要也。自「君子中庸」至「察乎天地」，釋中庸也；中庸者，至善之謂也。自「道不遠人」至「登高必自卑」，言修身也。妻子兄弟父母，言齊家也。舜受命，武纘緒，周公成德，武、周達孝，為國以禮，一本於祭祀之誠，言治國也。夫子告哀公，文、武為天下國家有九經，言平天下也。言修身而及於治人，言齊治平而及於修身，大學之道也。「自誠明」至「純亦不已」，言誠也，體也。自「大哉聖人之道」至「天地之所以為大」，言道也，用也。體與用合，故聖曰至聖，誠曰至誠，業曰配天，德曰達天，明德、親民、止至善也。始乎慎獨，終乎慎獨，故曰「壹是皆以修身為本」，「其要只在謹獨」。《大學》以次序相因言，重本；《中庸》以義理究竟言，詳事。《大學》之序不可亂，《中庸》之功不可缺。《大學》學其大，《中庸》庸其中，此經緯之旨也。《大學》言正心，《中庸》不著；《大學》言誠意，《中庸》止言誠身，修身為本可見。

因爲《大學》和《中庸》原來便是互補之書，《大學》的理論空隙，正需要也正可由《中庸》來充實。總之，在唐伯元看來，《石經大學》使人能夠把修身解釋爲學問之本，是格物致知的實在工夫所在。明太祖「《大學》之道，其要在修身」之言，更加支持了《石經》文本的合理性，同時也顯示了朱子、王陽明二家所言，皆非確乎不拔之說。

五、唐伯元所反映的晚明思想界

由於王陽明已於萬曆十二年十一月在首輔申時行力主之下，與陳獻章、胡居仁同時從祀孔廟，唐伯元的抗議無疑是對支持王學的當軸者公開表示不滿，他因而被貶官調外，但著名的吏部尚書楊巍(1514-1605)和孫丕揚，也因而對他特別賞識和加意提拔，後來還使他能夠任上吏部文選司郎中的重要職位[46]。這便透露了晚明學術與政治的緊密關涉。另一方面，陽明從祀孔廟雖然成爲事實，但晚明以降批判王學之聲不斷，重新重視程朱理學的人物明顯增加；唐伯元的友好之中，像東林名人顧憲成、顧允成(1554-1607)兄弟，以實學實行著稱的呂坤(1536-1618)，以經世論著聞名的馮琦(1558-1603)等人，都在其中[47]。可見唐氏此舉實在也有嚴肅的學術意義。

唐伯元因爲重視修身躬行，所以對於一些實有懿行的王門人物也表示尊崇，雖然仍不免以白沙作爲比較的標準。他在抗議陽明從祀奏疏的最後一段，列舉了一些朝廷應予肯定的儒者，其中便包括了陽明後學羅洪先(1504-1564)和陽明門人王艮(1483-1541)。但他是這樣說的：

> 又如贊善羅洪先、布衣王艮，一則江門、稽山之稱不辨真假，一則滿街聖人之說附會良知，皆不免雜於新學者，顧其平生行己大概，一以獻章為師法，故辭受進退，實有可觀，所當並祀於其鄉者也。

這樣的說辭，輕重之間明顯是揚陳抑王，難怪羅洪先的門人胡直(1517-1585)對此大表不滿[48]。

---

46 吏部尚書楊巍賞識唐伯元事，見《明史》卷281唐伯元本傳。

47 這些人物給予或關於唐伯元的詩文近一百篇，作者近四十人，內容均見朱鴻林點校本《醉經樓集》附錄四〈唐伯元交遊文字〉。

48 胡直對於唐伯元的批駁，主要見於所著〈答唐明府書〉以及二篇〈與唐仁卿書〉。〈答唐明府書〉見於《文淵閣四庫全書》本胡直《衡廬精舍藏稿》卷20，〈與唐仁卿書〉二篇唯見於《明儒學案》卷22〈江右王門學案七〉之〈憲使胡廬山先生直〉學案，亦載於光緒二十九年癸卯(1903)齊思書塾重刊胡直《衡廬精舍藏稿》附刻。

其實唐伯元之能夠欣賞王艮，是理所當然的。王艮的「淮南格物說」，正是唐伯元的同調。黃宗羲這樣綜述此說：「先生以格物即物有本末之物。身與天下國家一物也。格知身之爲本，而家國天下之爲末，行有不得者，皆反求諸己。反己是格物的工夫。故欲齊治平，在於安身。」又引用孟子「修己以安人」、「修己以安百姓」、「修其身而天下平」之說來作經典的參證[49]。這樣的論說和唐伯元強調的格物即是修身，其實沒有不同。王艮表現出的是真的知行合一之學。當他認爲老師之學是救世之學時，他便力行到處傳播，即使因爲現實的原因，給同門和給老師責難而「改過」，但學成之後，仍然回到老家講學，傳播良知之學[50]。唐伯元佩服他的，正是他那種不以講學來作個人牟利工具的修身躬行之學。

唐伯元激烈反對心學，時人曾經指出這是因不滿王學末流的猖狂表現所致，而這樣的溯源追究，也未必能得王學的肯綮[51]。但被黃宗羲歸屬於泰州學派的耿定向(1524-1596)，卻呼籲王門徒眾不要向唐氏施行報復，而認爲唐氏之攻擊陽明固然不當，但其指責王門後學之失，卻也並非毫無所見[52]。同時對唐氏行動表示能夠諒解的王門後學還有多人[53]。這便反映了他們也不得不承認「修身」的重要性。

我們從唐伯元抗議王陽明從祀孔廟一事的經過及其前因後果，還可看到晚明思想界的一些明顯情形。一個情形是學派地位之爭。王陽明和陳白沙兩人，都是程朱理學的革命派，因而唐伯元以陳白沙來攻擊王陽明，事情不免奇怪。唐伯元學出呂懷，呂懷學出湛若水，他指責王陽明從湛若水論學而有所得，卻有意忽視湛若水學說的來源陳獻章，這其實正是一種學派對抗的表現。唐氏揚陳而抑王，在標舉自己所屬的江門學派或甘泉學派這一點上，他並未能超越地

49 黃宗羲，《明儒學案》，卷42，〈甘泉學案六〉之〈文選唐曙臺先生伯元〉，頁1005-06(2008年修訂本，頁1002-03)。

50 參看《明儒學案》，卷32，〈泰州學案一〉之〈處士王心齋先生艮〉，頁709-11(2008年修訂本同)。

51 參看顧憲成，《小心齋劄記》，萬曆二十五年丁酉記「歲丙戌余晤孟我疆」條、萬曆二十六年戊戌記「唐仁卿過訪涇上」條，分別見《小心齋劄記》(光緒三年〔1877〕重刊《顧端文公遺書》本)，卷4、卷5。

52 見耿定向，〈與南中諸弟〉，《耿天臺先生文集》(萬曆二十六年刊本)，卷5。

53 參看朱鴻林點校本《醉經樓集》附錄四〈唐伯元交遊文字〉。

域之見和門戶之見。

另外一個情形是，皇權對於學術的干涉甚少。官員求助於皇權以判定思想及學術之事，從申時行動員明神宗下旨從祀陽明可見一斑，但皇權主動理會這類事情的情況卻絕少見到。這種情形使得唐伯元的遭遇由凶變吉。唐伯元抗議之只受輕處，應拜傳統權威消降和帝王個人冷淡的並存情況所賜。換了較早的朝代，唐氏的大膽獨立表現，或且難免於禍，一如其嶺海士大夫前輩名賢海瑞(1514-1587)向明世宗皇帝抗疏時所遭遇到的。

唐伯元上疏抗議陽明從祀孔廟和進呈《古石經大學》之事，更重要地反映了以下兩點。第一點是，晚明學術並無定於一尊之勢，反而出現了競爭認受性和爭奪正統的局面。此時官方所尊崇的程朱理學優勢漸失，但挑戰者也未能徑起而代之。王陽明本人所達致的學術與事功結合的成就，雖然能令多數明人相信這才是儒學的最高成就，才是真正儒學的表現，而陽明終於也因這種表現被接受爲認定真儒的標準而獲從祀孔廟[54]，但在王學聲勢如日中天之時，學者認真反省王學的種種問題也告出現。王門後學熱中講學，以講學作爲一種知行合一的表現。可是這種以言爲行的表現影響所及，反而令到知行合一之旨縮少了其應用範圍，也使其理論的力氣爲之減少。致良知說所導致的自我中心和利己主義，也遭到世人批判。王門後學一般所表現的，是言行不能合一，身教和言教不能互相反映，所以在陽明從祀這一事情上，極端崇王和極端反王的現象都出現了。唐伯元強調修身之學，本禮之行，在當時有著明顯抗衡陽明學說和強烈批判王門後學的現實意義。

第二點是，言行不能歸一的矛盾深受當時上流學者關注，結果產生了渴望求變的情形。在離朱趨王和去王返朱的並存學術取向之中，一股另求典範以作學問取向和思想導向的思潮業已產生。學者透過不同的《大學》改本，建立自己的理論。其立意不管是否在於取代朱、王成說，其趨向則主要以修身爲歸宿。學問之道，以修身爲本爲先，而非以窮理或任心爲本爲先，一時成了獨立之士的學術訴求。修身便和循禮不能分開，因而認真的禮學也漸受重視。唐伯元的

54 參看朱鴻林，〈元儒熊禾的學術思想及其從祀孔廟議案〉、〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁37-69及頁312-333；Hung-lam Chu, “The Debate Over Recognition of Wang Yang-ming,” pp. 47-70.

友人李材，以講「止於至善」在於「修身」的「止修」之學聞名一時[55]。李材對於朱、王都不滿意，志在修正兩者，但也取材於兩者，溶合了兩者，自立新說，另闢門戶。但他雖然能以《大學》的框架和基本文本構成一說，卻因沒有令人信服的言行統一而成就有限[56]。

明神宗從祀王陽明等人的聖旨中提及的「操修經濟」兩種學問取向，何者為重的爭衡雖然存在，但反歸本實，離去玄遠的主張，亦為時人所漸擁護。結果之一，便是時人對經典文本之重新重視。唐伯元也是一個例子。儘管他誤信《石經大學》為子思之書，但他所強調的解經以經之說，在清代正是樸學家的信條。尊經者認為經典之文較之前代的詮經之言，更應受到尊重，更可據為理解經典意旨的權威。當時思想界所需要的，是一種能具權威性的經籍文本，而《石經大學》因為有可以充實修身為本之旨的文本而受歡迎，像劉宗周(1578-1645)這樣的名儒也明知其偽而樂於采用[57]。這個現象反映的，正是新舊學術典範已在轉移。

---

55 李材拈出「止修」二字為宗旨的用意，明人劉斯原為之概括說：「《大學》首列三綱，而三綱之中止善尤為大綱；次列八目，而八目之中脩身尤為提要。……特為拈出「止脩」二字，以括《大學》之旨。」見劉斯原，《大學古今本通考》(萬曆間刊本)，卷10。

56 李材刻意仿效王陽明行事以及其仿效之不能成功的論析，參看劉勇《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》。

57 參看劉宗周〈答張生考甫二〉書中所說：「《石經》授受未明，似不當過於主張，闕疑之見良是。但愚意《大學》之教總歸知本，知本歸之知止，已經景逸諸公拈出，卻不知誠意一關正是所止之地，靜定安慮，總向此中討消息。初經僕看出，因讀《石經》，不覺躍然，頗謂斷非蔡中郎(蔡邕)所能勘定，況豐南禺(豐坊)先生乎？善學者得其意可也。」見《劉宗周全集》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996)冊3上，頁582-83。

Tang Boyuan in Late Ming Intellectual History

Chu Hung-lam (Zhu Honglin)

Abstract

Tang Boyuan (1541-1598) from Chenghai, Guangdong, was a noted scholar-official in the late Ming. His biography and words are found in the standard *History of the Ming Dynasty* and in Huang Zongxi's *Mingru xue'an*, the indispensable source book for Ming Confucian thought and intellectual history. Tang became famous largely because of his opposition to the court's canonization of Wang Yangming and his promotion and presentation to the court of the *Stone-stele Great Learning*, a version of the *Great Learning* that was later proven to be a forgery by late Ming hands. This paper explores the implications of these two events in the context of late Ming intellectual history and reveals the following trends that were prevalent in late Ming times. There was no paramount or dominating school in scholarship in the late Ming, and imperial authority seldom interfered with intellectual pursuits. Different schools of thought and doctrines were still competing for official recognition and orthodox status, but discrepancies between people's words and actions increasingly became a major concern of serious-minded scholars. Amidst competing approaches to learning represented by Zhu Xi's doctrine of "maintaining reverence and investigating principles" and Wang Yangming's doctrine of "extending innate knowledge," the idea of "cultivating the person," which was advocated in the *Great Learning*, gained ascendancy to become a new focus in philosophical discussions. In the process, growing numbers of scholars began to see classical texts themselves, rather than exegeses of the classics, as crucially important for understanding the sages. The *Stone-stele Great Learning* became a much cherished text as it prominently highlighted the importance of personal cultivation in the program of learning offered by the *Great Learning*. This case study shows (among other things) that Tang Boyuan's advocacy of understanding classical text by drawing on internal textual evidence (rather than by relying on exegetical commentaries)

was part of a paradigmatic shift and thus anticipated the mainstream of evidentiary research in classical learning during the Qing period.

Keywords: Tang Boyuan(1541-1598), Wang Yangming(1472-1529), Confucian canonization, Stone-stele version of the *Great Learning*

黃宗羲佚著《理學錄》考論

彭國翔*

摘要

《明儒學案》和《宋元學案》是黃宗羲對研究宋、元、明儒家學術思想史的最大貢獻。但在兩部《學案》之前，黃宗羲其實已有一部梳理宋、元、明儒家學術思想史的著作《理學錄》。但該書一直石沉大海，被認為是一部佚著。筆者幾年前偶然發現了這部失傳已久的著作，本文即是對該書的研究。筆者首先考察《理學錄》的內容和體例，進而檢討該書與今本兩部《學案》之間的同異關係，最後指出該書的價值和意義。依筆者考察，《理學錄》是今本兩部《學案》的來源，反映了黃宗羲整理宋、元、明儒家學術思想史的最初構想。其中不少今本《學案》不見的文字，尤其是黃宗羲評論人物或學派的一些案語，對於研究宋、元、明的儒家學術思想史，特別是研究梨洲本人的學術思想史觀，提供了最新的文獻材料。《理學錄》的發現，可以讓我們對今本《宋元學案》的成書有更為全面的瞭解。從《理學錄》中宋元的部分，到梨洲原稿《宋元儒學案》，再到今本《宋元學案》，構成今本《宋元學案》成書的完整過程。最重要的是，《理學錄》的發現，既可以讓我們瞭解梨洲在康熙初年對宋、元、明儒家學術思想史的看法，又可以讓我們掌握從《理學錄》到《學案》之間梨洲對宋、元、明儒家學術思想史看法的變化。

關鍵字：黃宗羲、《理學錄》、《宋元學案》、《明儒學案》、宋元明儒家學術思想史

* 清華大學人文學院哲學系教授。

一、引言

黃宗羲(梨洲，1610-1695)一生著述宏富，其《明儒學案》及其子黃百家(1643-1709)和全祖望(謝山，1705-1755)等人續成的《宋元學案》，可以說是其所有著作中對於中國學術思想史研究的最大貢獻。這兩部著作，早已是研究宋、元、明學術思想史的必備資料書和參考。不過，在分別撰寫兩部《學案》之前，梨洲其實還有一部《理學錄》。李文胤(字鄴嗣，以字行，別號杲堂，1622-1680)是梨洲的親密友人，因對梨洲高度敬仰，以門人自居[1]。其《杲堂詩續鈔》卷五〈丁未除夕四首〉第一首云：

> 蕺山遺旨未曾傾，只藉梨洲道益明。舊學喜猶傳後起，老夫添得事先生。鄮峰氣接句餘近，甬水潮回靈緒清。嘲歎人間俱不問，杜門親許一編成。

就在這首詩後，李鄴嗣有一小注：「姚江黃先生方輯《理學錄》」[2]。這裡的丁未是康熙六年(1667)，是時距《明儒學案》與《宋元學案》的正式撰寫尚有多年[3]。因此，詩中所謂梨洲不問世事、閉門著書而「親許」欲成的「一

1 梨洲對李鄴嗣以親密友人相待，由其所撰〈李杲堂先生墓誌銘〉及〈壽李臯堂五十序〉可知。二文分別見《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，2005)，第10冊，頁410-412；頁675-677。但李鄴嗣本人則自居梨洲弟子之列，下引〈丁未除夕四首〉第一首中所謂「老夫添得事先生」即可見。按：本文所用《宋元學案》、《明儒學案》，分別為浙江古籍出版社2005版《黃宗羲全集》的第3-6冊和7-8冊，下引不另注。

2 李鄴嗣，《杲堂詩文集》，《兩浙作家文叢》(杭州：浙江古籍出版社，1988)，頁305。

3 關於《明儒學案》的成書時間，學界迄今尚無最後定論。如陳祖武曾認為《明儒學案》的完稿在康熙二十三、四年間(1684-1685)，參見其《清初學術思辨錄》(北京：中國社會科學出版社，1992)，頁114-123；亦見其《中國學案史》(上海：東方出版中心，2008)，頁104-110。吳光後來認為當在康熙十七年至十八年之間(1678-1679)，參見其〈明儒學案考〉中「成書年代」的部分，《黃宗羲全集》，第8冊，頁1004-1007。但無論如何，據梨洲自己在其〈明儒學案序〉所謂「書成於丙辰之後」一語，《明儒學案》成書必在康熙十五年(1676)之後則是無疑的。至於梨洲原稿《宋元學案》(時稱《宋元儒學案》)的正式編撰，始於梨洲晚年。據謝山〈梨洲先生神道碑文〉，所謂「(梨洲)晚年於《明儒學案》外，又輯《宋儒學案》、《元儒學案》，以志七百年儒苑門戶。于《明文案》

編」，無疑是指小注中提到的《理學錄》。而在梨洲的另一位摯友徐秉義(字彥和，號果亭，1633-1711)所撰《培林堂書目》子部中，亦載有「《黃宗羲理學錄》一冊」[4]。由此可見，康熙六年李鄴嗣提到梨洲當時「方輯」的《理學錄》，後來確如梨洲所「親許」而成編。

由《理學錄》之名，可見該書應當是一部有關宋、元、明儒家學術思想史或至少是理學史的輯錄。那麼，這部書和梨洲後來的兩部《學案》是什麼關係？對於宋、元、明儒學思想史的研究來說，《理學錄》又具有怎樣的價值和意義？自然會成爲研究者措意的課題。但是，這部在《明儒學案》和《宋元學案》之前的《理學錄》究竟是怎樣一部書，迄今爲止學界卻一直毫無所知。因爲它早已石沉大海，被認定屬於梨洲的一部「佚著」了[5]。所幸的是，筆者於2003年在搜尋和閱讀古籍的過程中，偶然發現了這部佚失已久的《理學錄》[6]。下文即是筆者對《理學錄》初步的考論。筆者的研究分爲以下幾個部分：首先，考察《理學錄》的內容和體例；其次，檢討《理學錄》與《宋元學案》、《明儒學案》的關係；最後，指出《理學錄》一書的價值和意義。

二、《理學錄》的內容和體例

筆者所發現的這部《理學錄》，扉頁上署「理學錄」，下注「黃宗羲先生手稿本」。第2頁有「南雷先生未刻手稿理學錄」的題簽，下注爲「余姚王紹蘭署民二〇、十、八」，即1931年10月8日。其後括弧內還有一句「梨洲遺著三十八

(續)

外、又輯《續宋文鑒》、《元文抄》，以補呂、蘇二家之闕，尚未成編而卒。」見黃炳垕，《黃宗羲年譜》(北京：中華書局，1993)，頁95。至於「晚年」具體是在何年？謝山沒有交代。據吳光考證，不會早於康熙二十五年(1686)。見吳光，〈《宋元學案》成書經過、編纂人員與版本存佚考〉，《杭州師範學院學報》，2008年第1期，頁8-9。

4 見徐秉義，《培林堂書目》，《中國著名藏書家書目彙刊》(北京：商務印書館，2005)，明清卷，第19冊，頁123。按：該書影印1915年鉛印二徐書目刻本。

5 吳光在其《黃宗羲著作彙考》一書中，即將《理學錄》作為梨洲的佚著之一。參見吳光，《黃宗羲著作彙考》(臺北：學生書局，1990)，頁249，268。亦見其〈黃宗羲著作存佚總表〉，載《黃宗羲全集》，第12冊，頁271。

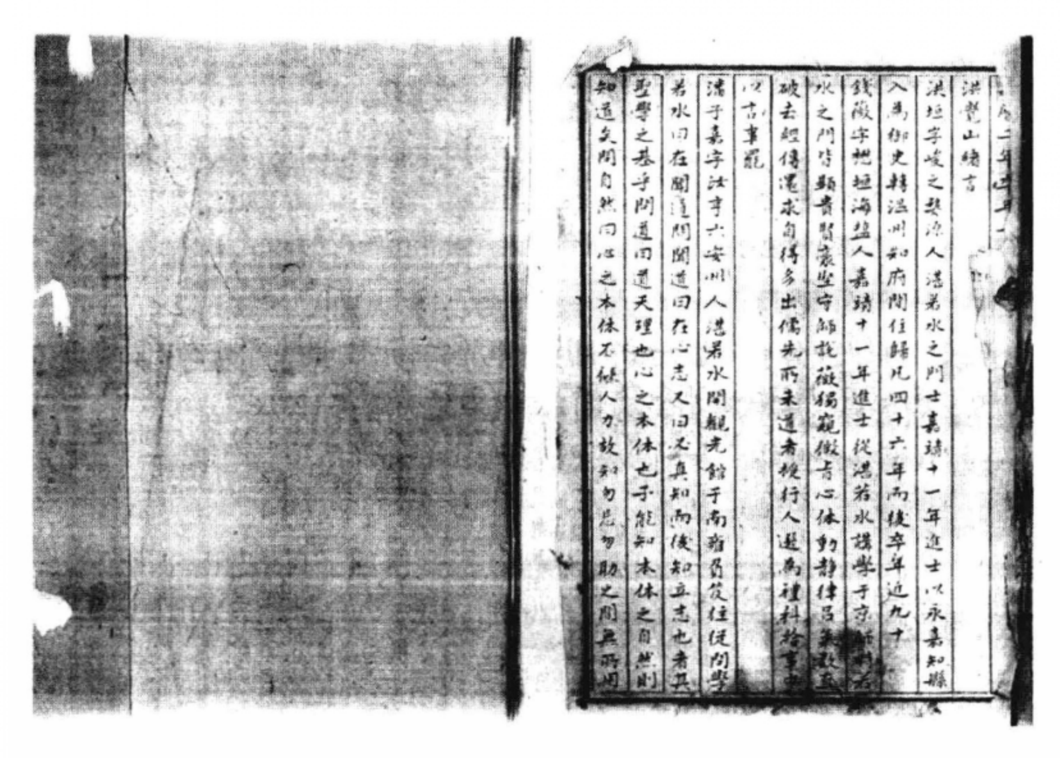
6 該書現藏中國社會科學院文學所圖書館。

種以外絕傳秘笈」，估計也應當是該頁題名的王紹蘭所署[7]。(圖1)該書正文自第11頁始存，已無目錄可見。最後一頁列明儒洪垣的《洪覺山緒言》(存目)、洪垣小傳、錢薇與潘子嘉的小傳，但潘子嘉小傳未完而該書已畢。(圖2)加之該書中間有缺頁。因此，這部《理學錄》可以說是一部殘稿。此外，該書完全不含陽明學派的內容。這有兩種可能：其一、是原有陽明學派的部分在甘泉學派之後整個缺漏；其二、是梨洲在尚未輯錄陽明學派時，已準備正式著手輯錄《明儒學案》，故《理學錄》未及陽明學派而輟。如果是第二種可能，那麼，現存的這部《理學錄》同時也是一部未竟稿。但徐秉義《培林堂書目》既已載入「《黃宗羲理學錄》」一冊，似又不當爲一部未竟稿。不過，無論是殘缺還是未竟，抑或兼而有之，從該書現存192頁的正文之中，我們仍然可以看到，這部《理學錄》正是關於宋、元、明三朝儒家學術思想史的一部輯錄。



圖1

7 另外有一位與其同名的清代學者王紹蘭，字畹馨，號南陔，晚自號思惟居士，生於1760年，卒於1835年，世居浙江蕭山西河里，是一位著述頗豐的經史學者。但這裡的餘姚人氏王紹蘭1931年尚在世，因此與前者顯然不可能是同一人。



洪覺山[illegible]言
洪垣字峻之婺源人湛若水之門士嘉靖十一年進士以永嘉知縣
入爲御史轉溫州知府閒住歸凡四十六年而後卒年近九十
錢薇字懋垣海鹽人嘉靖十一年進士從湛若水講學于京師[illegible][illegible]
水之門皆顯貴賢豪坐守師說薇獨窺微旨心體動靜律呂算數[illegible]
破去經傳還求自得多出儒先所未道者後行人選爲禮科給事中
以古事罷
潘子嘉字汝亨六安州人湛若水開觀光館于南雍[illegible]從往從問學
若水曰在閑道問閑道曰在心志又曰必真知而後知立志也者其
聖學之基乎問道曰道天理也心之本體也予能知本體之自然則
知道矣問自然曰心之本體不假人力故勿忘勿助之間無所用

圖2

該書共包括16個學派，分別爲：

1. 濂溪學派；
2. 康節學派；
3. 河南學派；
4. 關中學派；
5. 浙學派；
6. 道南學派(殘)；
7. 湖南學派(殘)；
8. 金華學派(殘)；
9. 輔氏學派(殘)；
10. 江右學派(殘)；
11. 北方學派；

12. 明初學派(殘)；
13. 河東學派；
14. 崇仁學派；
15. 白沙學派；
16. 甘泉學派；

其中，宋代理學部分有7個學派，即第1至第7；元代理學部分有4個學派，即第8、9、10、11；明代理學部分則有5個學派，即第12-16。

在這16個學派當中，有6個學派記錄殘缺，分別爲〈道南學派〉、〈湖南學派〉、〈金華學派〉、〈輔氏學派〉、〈江右學派〉和〈明初學派〉。〈道南學派〉有開首，但中間有缺頁，且最後缺頁未完；〈湖南學派〉有開首，中間無缺頁，但也是最後缺頁未完；〈金華學派〉開始即缺頁，沒有開頭，但由梨洲於〈輔氏學派〉之前總評「金華之學」的案語，可知〈金華學派〉的存在及其部分內容。〈輔氏學派〉最後缺頁未完，緊隨其後的爲〈江右學派〉，也是開篇殘缺。〈明初學派〉開篇爲方孝孺，但其小傳未竟，其下已缺頁而另起〈河東學派〉。總之，《理學錄》雖然前10頁已缺，但〈濂溪學派〉仍較完整，其餘的10個學派，也都有完整的記錄。下面，我們就分別來看在這16個學派中都具體包括了哪些人物。

〈濂溪學派〉以周敦頤開首，其後梨洲注明「周子門人」，其下共錄程顥、程頤和張載三人。

〈康節學派〉以邵雍開首，亦僅錄邵雍一人。

〈河南學派〉開篇注明爲「程氏門人」，共錄二程弟子52人。包括：1. 楊時；2. 尹焞；3. 謝良佐；4. 游酢；5. 呂大鈞；6. 呂大臨；7. 侯仲良；8. 呂希哲；9. 范祖禹；10. 楊國寶；11. 朱光庭；12. 劉狥；13. 李籲；14. 呂大忠；15. 蘇昞；16. 劉安節；17. 張繹；18. 馬伸；19. 王蘋；20. 譙定；21. 袁溉；22. 王岩叟；23. 劉立之；24. 林大節；25. 張閎中；26. 馮理；27. 鮑若雨；28. 周孚先；29·唐棣；30. 謝天申；31. 陳經正；32. 李處遯；33. 孟厚；34. 范文甫；35. 暢中伯；36. 暢大隱；37. 郭忠孝；38. 李樸；39. 周行己；40. 邢恕；41·劉安上；42. 吳給；43. 許景衡；44. 范沖；45. 賈易；46. 楊迪；47. 鄒柄；48. 劉立之；49. 時

紫芝；50. 潘旻；51. 趙彥道；52. 林志寧。其中，呂大鈞、呂大忠和蘇昞3人注明「別見」或「已見」「橫渠門人」，在〈河南學派〉的部分只列其名。因此，〈河南學派〉實際包括二程弟子共49人。不過，在這49人中，時紫芝、趙彥道和林志寧同樣僅列其名，而潘旻僅也只是記其「字子文」而已。

〈關中學派〉開篇注明爲「橫渠門人」，共錄橫渠弟子4人，包括呂大忠、呂大鈞、呂大臨和蘇昞。但注明呂大臨「見二程學派」(國翔按：即〈河南學派〉)，所以實際只有3人。

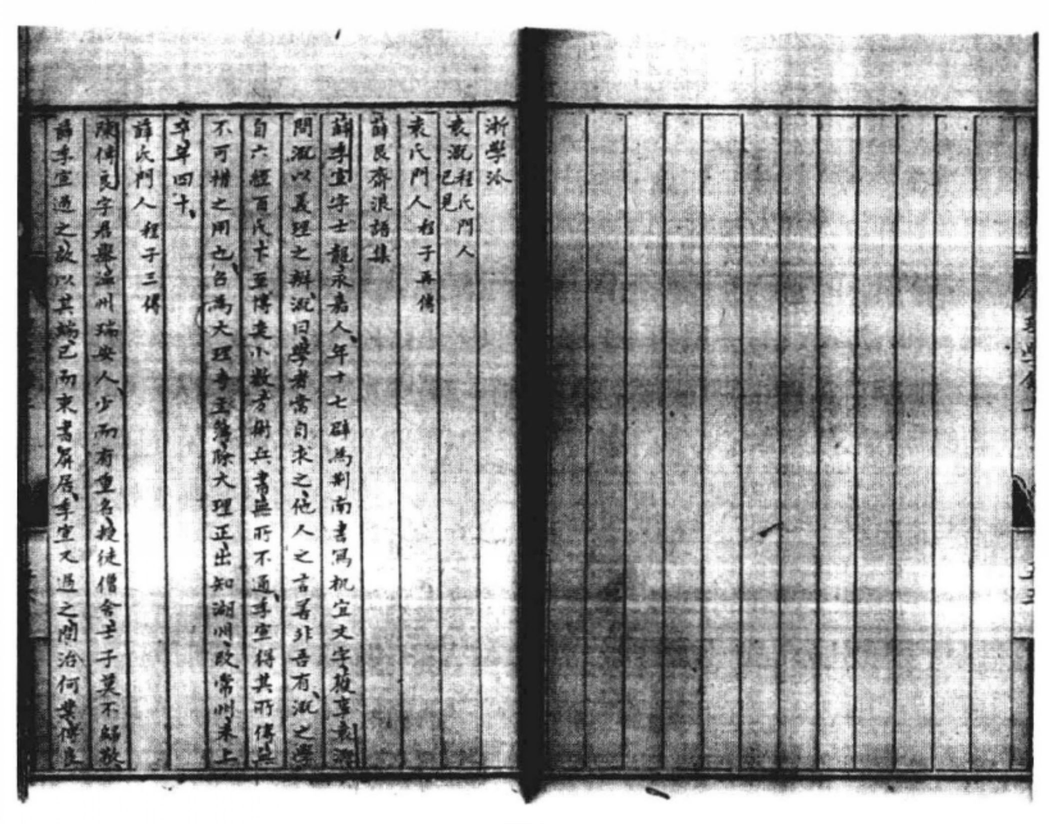

浙學派
袁溉 程氏門人 已見
袁氏門人 程子再傳
薛艮齋浪語集
薛季宣字士龍永嘉人年十七辟為荊南書寫機宜文字獲事袁溉
聞溉以義理之辨溉曰學者當自求之他人之言善非吾有溉之學
自六經百氏下至博奕小數方術兵書無所不通季宣得其所傳無
不可措之用也召為大理寺主簿除大理正出知湖州改常州未上
卒年四十
薛氏門人 程子三傳
陳傅良字君舉溫州瑞安人少而有重名授徒僧舍士子莫不歸敬
薛季宣過之故以其端已而東書屏居季宣又過之問治何業傳良

圖3

〈浙學派〉開篇爲袁溉(圖3)，由於注明「程氏門人已見」並在〈河南學派〉中已有交代，此處僅列其名。其後共錄袁溉弟子薛季宣及其所傳幾代門人共51人。包括：1. 薛季宣；2. 陳傳良；3. 蔡幼學；4. 曹叔遠；5. 呂大亨；6. 章用中；7. 陳端己；8. 陳說；9. 林淵叔；10. 沈昌；11. 洪霖；12. 朱鼲；13. 胡時；14. 周行己；15. 鄭伯熊；16. 吳表臣；17. 葉適；18. 周南；19. 孫之宏；20. 林

居安；21. 趙汝鐸；22. 王植；23. 丁希亮；24. 騰宬；25. 孟猷；26. 孟導；27. 厲詳；28. 邵持正；29. 陳昂；30. 趙汝讜；31. 陳耆卿；32. 吳子良；33. 舒岳祥；34. 陳亮；35. 喻偘；36. 喻南強；37. 陳頤；38. 錢廓；39. 郎景明；40. 方坦；41. 陳檜；42. 金瀟；43. 淩堅；44. 何大猷；45. 劉范；46. 胡括；47. 章椿；48. 徐碩；49. 劉淵；50. 孫貫；51. 吳思齋。其中，周行己注明「已見程子門人」，僅列其名。因此，〈浙學派〉實際包括50人。在這50人之中，梨洲注明：薛季宣爲袁溉門人，陳傅良爲薛季宣門人。從蔡幼學到胡時這11人爲陳傅良門人。鄭伯熊和吳表臣爲周行己門人。葉適爲鄭伯熊門人。周南以下至陳耆卿14人爲葉適門人。吳子良爲陳耆卿門人。舒岳祥和陳亮爲吳子良門人。至於喻偘以下至吳思齋17人，則爲陳亮門人。

〈道南學派〉以楊時開篇，由於同樣已注明「程子門人」並在〈河南學派〉有所交代，此處亦僅列其名。其後包括楊時弟子及其所傳幾代門下共21人，包括：1. 羅從彥；2. 蕭顗；3. 廖剛；4. 胡珵；5. 徐俯；6. 陳淵；7. 李鬱；8. 喻樗；9. 高閌；10. 盧奎；11. 王庭秀；12. 宋之才；13. 王師愈；14. 鄒柄；15. 鄭棐；16. 林宗卿；17. 黃鋖；18. 廖衙；19. 李侗；20. 朱松；21. 羅博文。其中，從羅從彥到廖衙這18人是楊時的一傳弟子；李侗、朱松爲羅從彥門人，是楊時再傳，梨洲亦注明爲「程子三傳」；羅博文爲李侗弟子，梨洲則注明爲「延平門人」和「程子四傳」。

〈湖南學派〉首列胡安國、朱震和曾恬3人作爲「謝氏門人」，即謝顯道(上蔡)門人。其後共錄9人，包括：1. 胡寅；2. 胡宏；3. 曾幾；4. 范如珪；5. 曾漸；6. 張栻；7. 趙師孟；8. 胡寔(《學案》作「胡實」)；9. 吳翌。九人之中，梨洲注明胡寅、胡宏、曾幾和曾漸四人爲「胡氏門人」，即胡安國門人；張栻、趙師孟、胡寔和吳翌四人爲「五峰門人」，即胡宏門人。吳翌部分錄其〈澄齋問答〉語錄三條，第三條尚未結束即缺頁。因此，《理學錄》的〈湖南學派〉至吳翌應該尚未結束，但除現有的12人之外還包括那些人物，已無從考證。

吳翌的部分未完，但下頁人物已經是吳師道。據今本《宋元學案》，吳師道已屬〈北山四先生學案〉。而據王梓材在今本《宋元學案》卷82〈北山四先生學案〉開首全祖望案語之後所附的案語，所謂「是卷梨洲本稱金華學案，謝

山序錄始稱北山四先生學案」[8]，吳師道在梨洲原本《宋元儒學案》中應當是在〈金華學案〉之中的。而《理學錄》中吳師道以下至鄭濤一共8人，皆在今本《宋元學案》的北山四先生學案之中。此外，在《理學錄》鄭濤之後，有一段梨洲總評「金華之學」的「案語」。由此可以推知，《理學錄》中從吳師道至鄭濤的這一部分，當爲〈金華學派〉的人物。這裡由今本《宋元學案》反推《理學錄》的內容，其實已經預設了《理學錄》與《宋元學案》之間的淵源關係。這一點，後文會有專門的考察，此處暫且不論。但吳師道之前並無〈金華學派〉的開篇，加上〈湖南學派〉吳翌的內容未完，可知中間必有缺頁。如今這一部分殘缺的〈金華學派〉共有8人，包括：1. 吳師道；2. 周潤祖；3. 泰不華；4. 吳履；5. 唐以仁；6. 唐元嘉；7. 戴良；8. 鄭濤。其中。梨洲注明周潤祖和泰不華兩人爲「周氏門人」，吳履、唐以仁和唐元嘉爲「聞人氏門人」，戴良和鄭濤爲「柳氏門人」。由此可知，〈金華學派〉除了這裡收錄的8人之外，至少還應有「周氏」、「聞人氏」和「柳氏」這三位。既然這裡金華學派的八人俱在今本《宋元學案》的〈北山四先生學案〉之中，那麼，由今本《宋元學案》的〈北山四先生學案〉反推，這裡所謂「周氏」、「聞人氏」和「柳氏」三位，分別當爲「周敬孫」、「聞人詵」和「柳貫」。但由於《理學錄》缺頁，這裡只是推證。當然，根據本文後面對《理學錄》和《宋元學案》之間關係的考證，這一推證應當是成立的。

〈金華學派〉之後爲〈輔氏學派〉，開篇爲輔廣，梨洲注明「朱子門人」已見。由此可推知《理學錄》中當有一〈朱子學派〉，但由於缺頁，其內容已完全不可見。輔廣之後是魏了翁，再後分別爲輔氏門人兩人，包括韓翼甫和熊禾；魏氏門人4人，包括吳泳、游似、牟子才和程掌，總計8人。程掌以下應當還有，但因缺頁，已不可知。

〈輔氏學派〉缺頁之後，緊接著不間斷的人物有12位，包括：1. 范奕；2. 吳錫疇；3. 元明善；4. 虞集；5. 鮑恂；6. 藍光；7. 趙宏毅；8. 揭傒斯；9. 趙孟頫；10. 陳旅；11. 王守誠；12. 蘇天爵。蘇天爵之後有一句梨洲的案語，再之後則爲北方學派。因此，該組12人當屬於一個學派。至於這個學派的名稱，由

8 《黃宗羲全集》，第6冊，頁214。

於緊隨該組之後的〈北方學派〉也列了蘇天爵之名，並在其下注明「見江右學派」，由此可以推知〈北方學派〉之前這一組12人所屬學派的名稱當爲〈江右學派〉。當然，由於前面殘缺，《理學錄》中的〈江右學派〉還包括哪些人物，如今也已不得而知。不過，在〈江右學派〉的最後部分，梨洲有一案語評論吳澄。雖然由於缺頁而未見吳澄之名，但由此可見，吳澄必在此12人之前而爲江右學派之重要一員。於是《理學錄》中〈江右學派〉至少有13人。

〈北方學派〉開篇是趙復。其下共錄其門人及再傳共14人，包括：1. 姚樞；2. 竇默；3. 許衡；4. 劉因；5. 姚燧；6. 耶律有尚；7. 呂域；8.劉宣；9. 王遵禮；10. 杜肅；11. 郝庸；12. 李道恒；13. 安熙；14. 蘇天爵。其中，姚樞、竇默、許衡和劉因四位是趙復的門人。姚燧、耶律有尚、呂域、劉宣和王遵禮五位是許衡的門人，爲趙復再傳。杜肅[9]、郝庸、李道恒三位是劉因的門人，也算是趙復再傳。安熙是劉因的再傳，爲趙復三傳。蘇天爵則是劉因的三傳，爲趙復的四傳。其中，蘇天爵注明「見江右學派」，僅列其名。因此，〈北方學派〉實際包括14人。

〈明初學派〉前已說明，開篇爲方孝孺，但其小傳一頁尚未結束，其下已缺頁而繼之者爲〈河東學派〉了。

〈河東學派〉開篇是薛瑄。其下共錄其門人和再傳共17人，包括：1. 閻禹錫；2.白良輔；3. 李昶；4. 喬縉；5. 張鼎；6. 王英；7. 王復；8. 周蕙；9. 薛敬之；10. 李錦； 11. 王爵；12. 呂柟；13.李侖；14. 劉璣；15. 呂潛；16. 張節；17. 李挺。其中，第1至第7是薛瑄一傳門人。周蕙是李昶門人，爲薛瑄再傳。薛敬之、李錦和王爵是周蕙門人，爲薛瑄三傳。呂柟是薛敬之門人，爲薛瑄四傳。李侖和劉璣是李錦門人，爲薛瑄四傳。呂潛、張節和李挺是呂柟門人，爲薛瑄五傳。總計〈河東學派〉一共18人。

〈崇仁學派〉開篇是吳與弼。其下共錄其門人及再傳共17人，包括：1. 胡居仁；2. 婁諒；3. 胡九韶；4. 謝復；5. 鄭伉；6. 楊傑、7. 周文(按：楊傑、周文二人合傳)；8. 陳獻章；9. 余祐；10. 魏校；11. 桂萼；12. 夏尙樸；13. 潘潤；

9 《宋元學案》作「杜蕭」，注明「補」。但內容一樣。見《黃宗羲全集》，第6冊，頁564。

14. 張元楨；15. 王應電；16. 周士淹；17. 歸有光。其中，胡居仁、婁諒、胡九韶、謝復、鄭伉、楊傑、周文和陳獻章八人爲吳與弼門人。余祐、魏校和桂萼爲胡居仁門人，是吳與弼的再傳。夏尙樸和潘潤爲婁諒門人，也是吳與弼的再傳。張元楨爲楊傑的門人，也是吳與弼再傳。王應電、周士淹和歸有光是魏校的門人，爲吳與弼三傳。這樣〈崇仁學派〉總計也是18人。

〈白沙學派〉開篇是陳獻章。其後錄莊昶和羅倫兩人。二人並非白沙門人，但梨洲在二人之後的案語中交代了將二人列入白沙學派的原因。所謂：

> 定山、一峰雖不在白沙弟子之列，而其推崇白沙，一如弟子也。定山得白沙之玄遠，一峰得白沙之真實，皆非標榜門戶者所能及耳。

這句話今本《宋元學案》未見，是《理學錄》保存的重要史料。此類文獻《理學錄》不少，詳考見後文。在莊昶和羅倫兩人之後，共錄白沙門人及其再傳16人，包括：1. 湛若水；2. 賀欽；3. 張詡；4. 鄒智；5. 李承箕；6. 林光；7. 陳茂烈；8. 李孔修；9. 何廷矩；10. 謝佑[10]；11. 區越；12. 林體英；13. 丁積；14. 姜麟；15. 方重傑；16. 鍾曉。其中，從湛若水到姜麟是白沙門人，方重傑和鍾曉則爲白沙再傳。湛若水注明「別見」，僅列名於此。詳細的內容見其後的〈甘泉學派〉。如此，〈白沙學派〉總計18人。

〈甘泉學派〉以湛若水開篇，以下共錄甘泉門人6人，包括：1. 呂懷；2. 蔣信；3. 何遷；4. 洪垣；5. 錢薇；6. 潘子嘉。潘子嘉的部分下缺未完，整個《理學錄》至此而止。

以上，是筆者所見梨洲佚著《理學錄》的基本內容，16個學派共錄宋、元、明儒者242人。下面，讓我們再來看看該書的體例。

在《理學錄》中，梨洲對於各個人物的處理，基本上分爲三個部分：首先，列出該人物相關著作的名稱；其次，再以小傳的方式介紹該人物的生平；最後，加以案語，對該人物的學術思想或生平事蹟加以評論[11]。例如，〈關中學派〉

---

10 《明儒學案》中作「謝祐」，見《黃宗羲全集》，第7冊，頁115。

11 只是《理學錄》中梨洲的案語並未如後來《宋元學案》中前面注明「宗羲案」三字，因為《宋元學案》中並非只有梨洲的案語，還有其子百家等人的，故須注明。但《理

的呂大鈞在《理學錄》中的部分，就包含這三個方面的內容：

1. 《呂氏鄉約》(存目)
2. (小傳)呂大鈞，字和叔。嘉靖三年進士，授秦州司理，監延州折博務，改知三原縣。移巴西、侯官、涇陽，以父老，皆不赴。丁艱服除，以道未明，學未優，不復有仕進意。久之，大臣薦爲王宮教授，尋監鳳翔船務。元豐五年，疾革，內外灑掃，冥然若思。客至問安，交語未終而歿。大鈞爲人剛質，嘗言：「始學，行其所知而已。道德性命之際，躬行久則自至焉。」張載倡道於關中，寂寥無和者。大鈞于載爲同年生，心悅而好之，遂執弟子禮，於是學者靡然知所趨向。載之教，以禮爲先，大鈞條爲《鄉約》，關中風俗爲之一變。程頤言：「范育相見多窒礙，蓋有先定之意。大鈞據理，合窒礙而不然者，只是他至誠篤信也。」
3. (梨洲案語)子厚謂秦俗之化，亦先自和叔有力焉。學者高談性命，而推行不去，終是此中有虧缺處也。若和叔者，庶幾力行之士歟？(圖4)

這裡，梨洲只是列出《呂氏鄉約》的名稱，並不選錄其中的內容。這種對於相關文獻只存目而不選錄的方式，在《理學錄》中是最爲普遍的。

當然，也有例外的情況。在整部《理學錄》中，有五個人是有著作選錄的。第一，是周敦頤。〈濂溪學派〉中選錄濂溪《通書》語錄36條，包括：「誠下第二」、「誠幾德第三」、「聖第四」、「慎動第五」、「道第六」、「師第七」、「幸第八」、「思第九」、「志學第十」、「順化第十一」、「治第十二」、「禮樂第十三」、「務實第十四」、「愛敬第十五」、「動靜第十六」、「樂上第十七」、「樂中第十八」、「樂下第十九」、「聖學第二十」、「公明第二十一」、「理性命第二十二」、「顏子第二十三」、「師友上第二十四」、「師友下第二十五」、「過第二十六」、「勢第二十七」、「文辭第二十八」、「聖蘊第二十九」、「精蘊第三十」、「乾損益動第三十一」、「家人睽復無妄第三十二」、「富貴第三十三」、「陋第

(續)

學錄》中有六條案語在後來的《宋元學案》中變成了「百家謹案」。這一點，後文會有專門的討論。

三十四」、「擬議第三十五」、「孔子下第三十九」、「蒙艮第四十」。由於「擬議第三十五」和「孔子下第三十九」之間第十九頁二殘缺，據今本《宋元學案》，中間應當還有「刑第三十六」、「公第三十七」和「孔子上第三十八」。第二，是游酢。《理學錄》收錄了其語錄3條。第三，是呂大臨。《理學錄》收錄了其《克己銘》、《未發問答》以及語錄7條。第四，是侯仲良。《理學錄》收錄了其語錄7條。第五，是呂希哲。《理學錄》收錄其《呂氏雜誌》語錄6條。

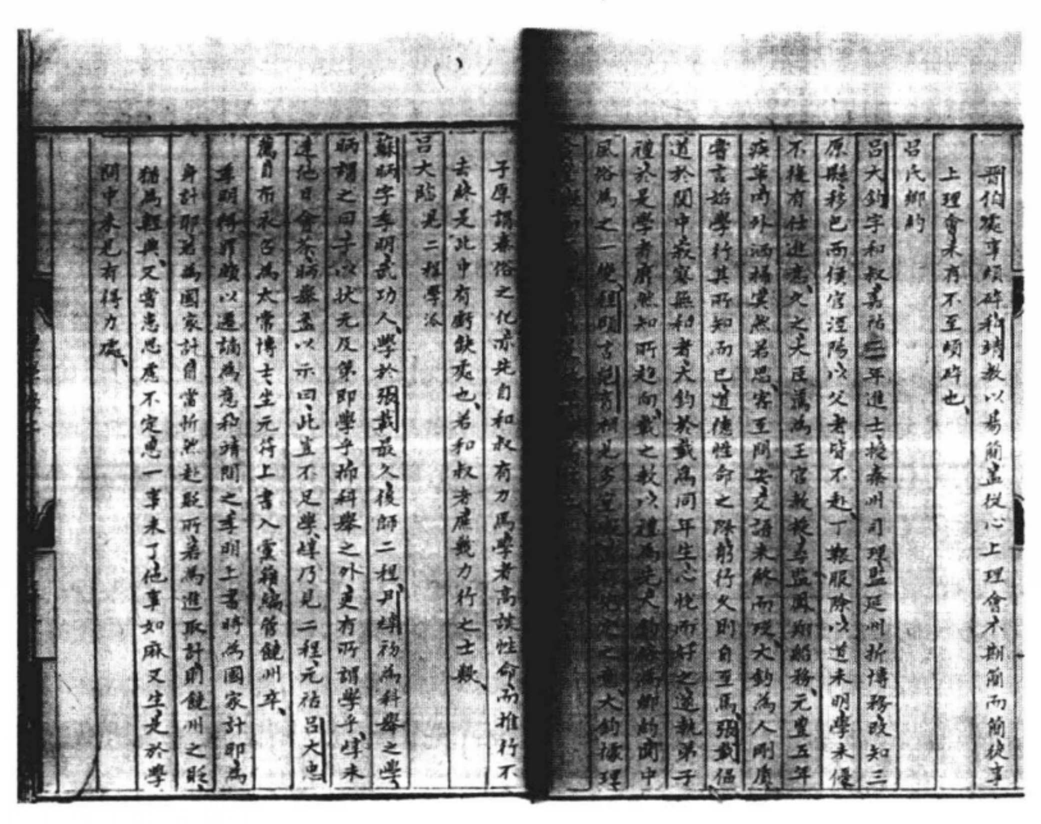

[illegible]伯淳事煩碎精神教以易簡且從心上理會才斷簡而簡便事
上理會未有不至煩碎也
呂氏鄉約
呂大鈞字和叔嘉祐二年進士授秦州司理監延州折博務改知三
原縣移巴西侯官涇陽以父老皆不赴丁艱服除以道未明學未優
不復有仕進意久之大臣薦為王宮教授尋監鳳翔船務元豐五年
[illegible]
書言始學行其所知而已道德性命之際躬行久則自至焉張載倡
道於關中寂寥無和者大鈞於載為同年生心悅而好之遂執弟子
禮於是學者靡然知所趨向載之教以禮為先大鈞[illegible]鄉約閭中
風俗為之一變[illegible]
子厚謂秦俗之化亦先自和叔有力焉學者高談性命而推行不
去[illegible]此中有斷缺處也若和叔者庶幾力行之士歟
呂大臨見二程學派
蘇昞字季明武功人學於張載最久後師二程尹焞初為科舉之學
昞謂之曰子以狀元及第即學乎抑科舉之外更有所謂學乎焞未
達他日會茶昞舉盞以示曰此豈不足學焞乃見二程元祐呂大忠
薦自布衣召為太常博士生元符上書入黨籍編管饒州卒
季明[illegible]以邊論為意和靖問之季明上書時為國家計耶為
身計耶若為國家計自當忻然赴貶所若為進取計則饒州之貶
猶為輕典又嘗患思慮不定思一事未了他事如麻又生是於學
問中未見有得力處

圖4

將《理學錄》所錄這五人的材料與今本《宋元學案》中相應的選錄對照，我們發現有幾種不同的情況。《理學錄》〈濂溪學派〉中《通書》語錄的部分與今本《宋元學案》中對應的部分完全符合。呂大臨的〈克己銘〉、〈未發問答〉和7條語錄也與今本《宋元學案》中對應的內容吻合。呂希哲〈呂氏雜誌〉中的6條語錄也俱見今本《宋元學案》，只是其中兩條一條被入〈附錄〉，另一條

被移入〈泰山學案〉。至於游酢的三條語錄和侯仲良的七條語錄，則不見於今本《宋元學案》。這裡所透露的《理學錄》與《宋元學案》之間的關係，正是本文後面所要探討的內容。

不過，這種包括「文獻存目」、「小傳」和「案語」三個部分的標準體例，也並不適用於《理學錄》中的所有人。事實上，除了上述文獻選錄方面的五個例外之外，包括「文獻存目」的人物甚至是少數。大量人物並沒有「文獻存目」，只有「小傳」和「案語」。譬如像二程、張載、邵雍、楊時、胡安國、劉因、薛瑄、吳與弼、陳獻章、湛若水等人，即是如此。包括「文獻存目」者，整部《理學錄》中只有22人，分別是：1. 呂大鈞(《呂氏鄉約》)、2. 薛季宣(《薛艮齋浪語集》)、3. 葉適(《葉水心習學記言》)、4. 陳亮(《陳同甫論漢唐書》)、5. 李侗(《延平答問》)、6. 胡寅(《崇正辨》)、7. 胡宏(《胡子知言》、《知言疑義》)、8. 張栻(《南軒問答》)、9. 胡寔(《胡廣仲問答》)、10. 吳翌(《澄齋問答》)、11. 魏了翁(《魏鶴山師友雜言》)、12. 許衡(《許魯齋遺書》)、13. 呂柟(《呂涇野語錄》)、14. 胡居仁(《胡敬齋居業錄》)、15. 魏校(《魏莊渠體仁說》)、16. 夏尚樸(《夏東岩語錄》)、17. 賀欽(《賀醫閭言行錄》)、18. 張詡(《張東所文集》)、19. 呂懷(《呂巾石文集》)、20. 蔣信(《蔣道林文集》)、21. 何遷(《何吉陽文集》)、22. 洪垣(《洪覺山緒言》)。由此可見，有「文獻存目」者固然都是較爲重要的人物，但也不能以有無「文獻存目」作爲判斷是否重要人物的標準。此外，還有很多一般的人物只有「小傳」，並無「案語」。其中不少「小傳」部分只有短短一句話或幾個字，甚至僅錄名而已。如〈浙學派〉的郎景明、胡括、章椿，所謂小傳都是只記「永康人」三個字。而〈河南學派〉的時紫芝、趙彥道、林志寧，即僅列其名。

無論是從內容還是從體例來看，我們都可以看到，《理學錄》與後來的《宋元學案》和《明儒學案》有一脈相承之處。就內容而言，《理學錄》的人物雖然遠不如兩部《學案》之多，但其所記錄者，幾乎都是兩部《學案》中的人物。就體例而言，《宋元學案》對於每一個人物的處理也基本都是三個部分：首先是人物的小傳，其次是人物著作的選錄，最後附有梨洲及其後繼者的案語評論(偶爾也有文獻選錄中間對一些選錄文字加案語的)。所不同者有兩點，一是在《理學錄》中，梨洲是先列人物著作的選目，然後是人物小傳和梨洲自己的案

語評論。這是三部分順序的不同。二是《理學錄》中的人物小傳只記生平事蹟，沒有評論。而《明儒學案》小傳部分則往往先記生平事蹟，然後是梨洲的評論。等於是將《理學錄》中的案語部分放到了小傳之中。於是，《明儒學案》也不再像《宋元學案》那樣在選錄的文獻之後還有評論性的案語，而實際上只有人物小傳和文獻選錄這兩個部分。這是今本《明儒學案》與《宋元學案》在體例上的不同，這裡順帶指出。此外，整部《理學錄》的小傳部分在敍述時，對所有人物都一律稱名。兩部《學案》在人物小傳部分對人物的稱呼，則一律稱其字號或先生，不直接稱名。這一點，是《理學錄》與兩部《學案》在稱呼人物用語上幾乎無一例外的差別。

在此，我們已經接觸到了《理學錄》與兩部《學案》之間的同異關係。那麼，作爲同樣是記錄宋、元、明三朝儒學人物的學術思想史著作，這部失傳已久的《理學錄》和今本《宋元學案》和《明儒學案》這兩部相關研究者案頭必備的著作之間，究竟是怎樣的關係？正是我們接下來要重點考察的問題。

三、《理學錄》與《學案》之間的關係

對比《理學錄》與兩部《學案》，首先，我們立刻會發現其中有不少完全相同或幾乎完全相同的文字。並且，在人物的「語錄」、「小傳」以及梨洲的「案語」這三個部分，這些文字廣泛存在。

「語錄」部分，前已指出，《理學錄》所選周敦頤《通書》語錄36條(加缺頁部分3條則為39條)全同今本《宋元學案》中所選《通書》語錄的對應部分。此外，梨洲在〈湖南學派〉的吳翌部分選錄了其《澄齋問答》中的3條語錄。核之今本《宋元學案》卷42〈五峰學案〉中所錄吳翌《澄齋問答》的3條語錄，二者完全相同。只不過《理學錄》中吳翌的第三條語錄至「但順其理」句以下即缺頁而已。

梨洲所作「案語」的部分，《理學錄》與《學案》更有不少相同的文字。譬如，在《理學錄》程顥小傳之後，有一段「案語」：

明道之學，以識仁為主，渾然太和元氣之流行，其披拂於人也，亦無

> 所不入，庶乎「所過者化」矣！故其語言流轉如彈丸，說「誠敬存之」便說「不須防檢，不須窮索」，說「執事須敬」便說「不可矜持太過」，惟恐稍有留滯，則與天不相似。此即孟子說「勿忘」，隨以「勿助長」救之，同一埽跡法也。鳶飛魚躍，千載旦暮。朱子謂：「明道說話渾淪，然太高，學者難看。」又謂：「程門高弟，如謝上蔡、遊定夫、楊龜山，下稍皆入禪學去。必是程先生當初說得高了，他們只睥見上一截，少下面著實工夫，故流弊至此。」此所謂程先生者，單指明道而言。其實不然。引而不發，以俟能者。若必魚筌兔跡，以俟學人，則匠、羿有時而改變繩墨，彀率矣。朱子得力于伊川，故於明道之學，未必盡其傳也。

核之今本《宋元學案》卷13〈明道學案〉上，其中明道《識仁篇》之後有一段梨洲的案語，注明「宗羲案」[12]，文字與此一字不異。同樣的情況，還見於程頤、楊時、謝良佐、李侗、朱松和曾幾。

除了各個人物之外，對於某一學派的評論，《理學錄》中的一些案語也有與今本《宋元學案》完全相同者。例如，《理學錄》中論永嘉之學的「案語」如下：

> 永嘉之學，教人就事上理會，步步著實，言之必使可行，足以開物成務。蓋亦鑒一種閉眉合眼、懵懂精神、自附道學者，於古今事物之變，不知為何等也。夫豈不是自然而馴至其道，以計較臆度之私，蔽其大中至正之則，進厲害而退是非，與刑名之學，殊途而同歸矣。此在心術輕重，不過一銖，芒乎！其難辨也。

較之今本《宋元學案》卷52〈艮齋學案〉薛季宣《艮齋浪語集》之後的「宗羲案」部分[13]，兩段案語文字也是一字不異。這種對情況，還包括梨洲論水心

12 《黃宗羲全集》，第3冊，頁659。

13 同上，第5冊，頁56-57。

之學(葉適一脈)和止齋之學(陳傅良至陳亮一脈)。因文字全同，此處不贅引[14]。

「小傳」的部分，也有一些是《理學錄》與《學案》文字一字不異的。如《理學錄》中〈浙學派〉的陳說，〈湖南學派〉的范如珪，〈金華學派〉的吳師道、吳履和鄭濤，〈輔氏學派〉的韓翼甫，〈江右學派〉的鮑恂、藍光、揭傒斯、趙孟頫和陳旅，以及〈北方學派〉的耶律有尚、劉宣、郝庸和李道恒。

除了完全相同的文字之外，對比《理學錄》和今本《學案》的「小傳」和「案語」部分，筆者發現還有大量幾乎完全一樣的文字。對此，我們不妨多舉幾個例子來加以說明。爲節省篇幅，這裡只引《理學錄》中的文字，《學案》中與之對應部分的不同文字，於括弧內下劃線標出。

先看「小傳」。《理學錄》中〈道南學派〉李侗的小傳如下：

> 李侗，字願中，南劍州(《學案》無「州」字)人。年二十四，聞郡人羅從彥(《學案》作「羅仲素」)傳河洛之學於龜山(《學案》無「於龜山」三字)，遂往學焉。從彥(《學案》作「仲素」)不為世所知，侗(《學案》作「先生」)冥心獨契。於是退而屏居，謝絕世故，餘四十年，(此處《學案》多出「簞瓢屢空」四字)，怡然有以自適也。其始學也，默坐澄心，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象為何如。久之，而知天下之大本真在乎是也。既得其本，則凡出於此(《學案》作「是」)者，雖品節萬殊，曲折萬變，莫不該攝洞貫，以次融洽(《學案》作「釋融」)，各有條理，如川流脈絡之不可亂。大而天地之所以高厚，細而品彙之所以化育，以至經訓之微言，日用之小物，折(《學案》作「玩」)之於此，無一不得其衷焉。由是操存益固，涵養益熟，泛應曲酬，發必中節，其事親從兄，有人所難能者。隆興元年十月，汪玉山應辰守閩，幣書迎先生，至之日，坐語而卒，年七十一。

除了《學案》在「謝絕世故，餘四十年」之後多出「簞瓢屢空」四字之外，

14 梨洲論水心之學和止齋之學的案語分別見《黃宗羲全集》，第5冊，頁172，225。

雙方文字只有幾個字的差別[15]。其中「折之於此」，更較《學案》「玩之於此」爲佳。至於人稱用法《理學錄》稱名而《學案》稱字或尊稱先生，則是通例。這一點前文已經提到，後文不贅。

〈湖南學派〉開宗胡安國小傳如下：

> 胡安國，字康侯，建之崇安人。紹聖四年進士(《學案》此處有「第三人」)，除荊南教授。入為太學博士。提舉湖南學事，以所舉遺逸王繪、鄧璋為范純仁之客，蔡京惡之，除名。大觀四年復官。宣和初，提舉江東路學事，尋致仕。末年，侍臣交薦，落致仕(《學案》無「落致仕」三字)，(《學案》此處有「起」字)除尚書員外郎，至起居郎。召對，除中書舍人。為耿南仲所忌，出知通州。高宗召為給事中，論故相朱勝非，遂落職奉祠，休於衡嶽之下。著《春秋傳》進覽，除寶文閣直學士。紹興八年四月十三日卒，年六十五，謚文定。安國(先生)自少時已有出塵之趣，登科後同年宴集，飲酒過量，是後終身不復醉。嘗好弈棋，母吳氏責之曰：「得一第，德業竟止是弈邪？」後不復弈。為學官，京師同僚勸之買妾，事既集，慨然嘆曰：「吾親待養千里之外，曾是以(《學案》作「以是」)為急乎！」遽寢其議。行部過衡嶽，欲一登覽，已戒行矣，俄而思曰：「非職事所在也。」即止。罷官荊南，僚舊餞行於渚宮，呼樂戲以待，而交代楊時(龜山)，具朝膳，鮭菜蕭然，引觴徐酌，置《語》、《孟》案間，清坐講論，不覺日晷之暮也。壬子赴闕，過上饒，有從臣家居者設宴，用音樂，安國(先生)蹙然曰：「二帝蒙塵，豈吾徒為樂之日？敢辭！」轉徙流寓，遂至空乏。然「貧」之一字，口所不道，亦復(《學案》無「復」字)手所不書。嘗戒子弟曰：「對人言貧者，其意將何求？」朱震被召，問出處之宜，安國(先生)曰：「世間惟講學論政，則當切切詢究。至於行己大致，去就語默之幾，如人飲食，其饑飽寒溫，必自斟酌，不可決之於人，亦非人所能決也。某出處，自崇寧以來，皆內斷之(《學案》

15 《學案》中李侗小傳見《黃宗羲全集》，第4冊，頁569。

> 無「之」字)於心。雖定夫、顯道諸丈人行，皆不以此謀之也。」壯年嘗觀釋氏書，後遂屏絕，嘗答曾幾書曰：「窮理盡性，乃聖門事業。物物而察，知之始也；一以貫之，知之至也。來書以五典四端每事擴充，亦未免物物致察，非一以貫之之要，是欲不舉足而登泰山也。四端固有，非外鑠；五典天敘，不可違。充四端，惇五典，則性成而倫盡矣。釋氏雖有了心之說，然其未了者，為其不先窮理，反以為障，而於用處不復究竟也。故其說流遁，莫可致詰，接物應事(《學案》作「接事應物」)，顛倒差謬，不堪點檢。聖門之學，則以致知為始，窮理為要。知至理得，不迷本心，如日方中，萬象皆見，則不疑所行，而內外合也。故自修身至於家、國、天下，無所處而不當矣。來書又謂：『充良知良能而至於盡，與宗門要妙兩不相妨，何必捨彼而取此。』夫良知良能，愛親敬長之本心也。儒者則擴而充之，達於天下，釋氏則以為前塵，為妄想，批根拔本而殄滅之，正相反也。而以為不相妨，何哉？」(《學案》其後有「著有《春秋傳》、《資治通鑑舉要補遺》及《文集》若干卷。三子：寅、宏、寧。從子憲。」)

除個別字眼外，內容與《學案》幾乎完全相同，只是《學案》最後又補充交代了其著作和子嗣[16]。

〈輔氏學派〉中魏了翁小傳如下：

> 魏了翁，字華父，邛州蒲江人。慶元五年登進士第，授簽書劍南西川節度判官。召為國子正。以校書郎出知嘉定府。在蜀十七年，而後入進兵部郎中。累官至權工部侍郎。降三官，靖州居住。史彌遠死，以權禮部尚書還朝。(《學案》此處多「入對，首乞明君子小人之辨，次論故相十失猶存，又及修身、齊家。」一句)六閱月，以端明殿學士、同簽樞密院事，督視京湖軍馬。尋復召還，遂知紹興府安撫使而出。嘉熙元年卒，贈太師，諡文靖。

16 《學案》中胡安國小傳見《黃宗羲全集》，第4冊，頁449-451。

對比今本《學案》，此處只是少了「入對，首乞明君子小人之辨，次論故相十失猶存，又及修身、齊家」一句，其餘則完全一致[17]。

至於〈江右學派〉的元明善和虞集，《理學錄》和《學案》更是幾乎一模一樣。《理學錄》元明善小傳如下：

> 元明善，字復初，大名(《學案》無「大名」兩字)清河人。讀書過目輒記，諸經皆有師法。時虞集以治經名世，明善言集所治者，惟朱子所定者耳，殊為未廣。官至翰林學士、參議中書省事。至治二年卒於位，贈河南行省左丞，追封清河郡公，諡文敏。初，明善為江西省椽，吳澄(吳草廬)講於郡學，明善問以《易》、《詩》、《書》、《春秋》奧義，歎曰：「與吳先生言，如探淵海。」遂執弟子禮終其身。

這裡，只是於元明善的籍貫少了「大名」兩字，其餘除人稱稱名這一通例外，文字全同[18]。虞集的小傳爲：

> 虞集，字伯生，蜀人，僑居(「寓」)崇仁，官至奎章閣侍書學士。至正八年卒，年七十七。集(先生)文章為一代所宗，而其學術源委(「原委」)，則自父汲與草廬為友，集(先生)以契家子從之遊，故得其傳云。

其中「源」與「原」通假，如此則只有「居」與「寓」一字之別[19]。

再看「案語」。《理學錄》中梨洲評張載的案語如下：

> 橫渠氣魄甚大，加之(《學案》無「之」)以精苦之工，故其成就不同。伊川謂其多迫切而少寬舒，考亭謂其高處太高、僻處太僻。此在橫渠已自知之。嘗言「吾十五年學個『恭而安』不成，」所謂寬舒氣象，即安也。然「恭而安」自學不得，正以迫切之久而後能有之。若先從

17 《學案》中魏了翁小傳見《黃宗羲全集》，第6冊，頁124。
18 《學案》中元明善小傳見《黃宗羲全集》，第6冊，頁614。
19 《學案》中虞集小傳見《黃宗羲全集》，第6冊，頁615。

> 安處學起，則蕩而無可持守，早已入漆園籬落矣。即伊川初年，亦自傷於迫切，晚始抵于寬舒。其不敢即趨寬舒一路者，為學之次第，自宜然也。(國翔按：劃線部分《學案》無)

除最後「即伊川初年，亦自傷於迫切，晚始抵于寬舒。其不敢即趨寬舒一路者，為學之次第，自宜然也」這一句《學案》沒有之外，文字基本全同[20]。

《理學錄‧湖南學派》梨洲評胡安國案語曰：

> 文定(先生)為荊門教授，龜山代之，因此識龜山。因龜山方識游、謝，不及識伊川。自荊門入為國子博士，出來便為湖北提學。是時上蔡宰本路一邑，文定卻從龜山求書見上蔡。上蔡既受書，文定入境，邑人皆訝知縣不接監司。文定先修後進禮見之。文定之學，後來得于上蔡者為多，所以重上蔡，而不甚滿于游、楊。(國翔按：此句今本《學案》無)蓋文定氣魄甚大，不容易收拾。朱子云：「上蔡英發，故胡文定喜之。想見與游、楊說話時悶悶也。」

較之《學案》，除人稱用法外，其中僅多「所以重上蔡，而不甚滿于游、楊」一句，其餘全同[21]。當然，這裡多出的一句具有相當的學術思想史意義，反映出《理學錄》一書的價值所在。不過，這將是後文所要討論的問題，此處暫且不贅。

同樣是〈湖南學派〉的曾恬和胡寅，《理學錄》與《學案》中梨洲的案語幾乎完全一致[22]。梨洲論曾恬案語云：

> 恬為人樸實，非小人也，而是非顛倒若此(《學案》作「而有此委蛇」)，由熙豐以來，《新經》、《字說》之類，壞人心術。非識見過人者，

---

20 《學案》中梨洲評橫渠案語見《黃宗羲全集》，第3冊，頁929-930。

21 《學案》中梨洲評胡安國案語見《黃宗羲全集》，第4冊，頁451。

22 《學案》中梨洲評曾恬和胡寅案語分別見《黃宗羲全集》，第4冊，頁182-183；第4冊，頁660-661。

> 不能破其籬落耳。

論胡寅案語云：

> 吳必大問《崇正辨》如何？朱子曰：「亦好。」必大曰：「今釋氏亦謂所辨者，皆其門中自不以為然。」曰：「吾儒守三綱五常，若有人道不是，亦可謂吾儒自不以為然否？」又問：「此書只論其跡？」曰：「亦好(《學案》作「論其跡亦好」)。伊川云(言)『不若只於跡上斷』，畢竟其跡是從那裏出來，明仲說得明白。」某按：致堂所辨一部書中，大概言其作偽，雖有然者，畢竟已墮億逆一邊，不若就其所言件件皆真，愈見其非理耳(《學案》無「耳」字)。然此皆晉、宋間其徒報應變化之論，後來愈出愈巧，皆吾儒者以其說增益之。牛毛繭絲，辨之所以益難也。

類似的例子還有不少，這裡不再一一例舉。

在「小傳」的部分，在上述完全相同以及幾乎完全相同這兩類文字之外，還有一些文字雖然有所差別，但意思基本一致。這一類的文字，需要徵引雙方文字，對比可見。

《理學錄·河東學派》張鼎小傳如下：

> 張鼎，字大器，咸寧人。授學于薛瑄之門，登成化二年進士第。授刑部主事，遷員外郎。出知太原府，九載考績，晉山西參政，仍署府事。又四載，始遷河南按察使。弘治改元，擢右僉都御史，巡撫保定等府。晉戶部右侍郎而歸，八年卒。瑄之文集，其所輯也。

《明儒學案》卷7〈河東學案上〉張鼎的小傳則是這樣的：

> 張鼎，字大器，陝之咸寧人。成化丙戌進士，授刑部主事，遷員外郎。出知太原府，晉山西參政，仍署府事。轉河南按察使。弘治改元，擢

右僉都御史，巡撫保定等府，入為戶部右侍郎。乙卯卒於家，年六十五。先生少從父之任蒲州，得及薛文清之門。終身恪守師說，不敢少有踰越。文清歿後，其《文集》散漫不傳，先生搜輯較正，凡數年，始得成書[23]。

《理學錄・崇仁學派》鄭伉小傳如下：

鄭伉，字孔明，常山人。年三十餘，始見吳與弼於崇仁。與弼曰：「此間工夫非朝夕可得，恐誤子遠來。」伉曰：「此心放逸已久，求先生復之耳，敢欲速乎？」因受小學，日驗于身心，徐得聞四子、六籍之要。久之，於道若有見焉，乃歸。築室于龍池之上，取諸儒議論，一切折衷于朱子，自號敬齋。

而《明儒學案》卷2〈崇仁學案二〉鄭伉的小傳是這樣的：

鄭伉，字孔明，常山之象湖人。不屑志於科舉，往見康齋。康齋曰：「此間工夫，非朝夕可得，恐誤子遠來。」對曰：「此心放逸已久，求先生復之耳。敢欲速乎？」因受小學，日驗於身心。久之，若有見焉，始歸而讀書。一切折衷于朱子，痛惡佛、老，曰「其在外者已非，又何待讀其書而後辨其謬哉！」楓山、東白皆與之上下其議論，亦一時之人傑也[24]。

《理學錄・甘泉學派》湛若水小傳如下：

湛若水，字元明，廣東增城人。舉弘治壬子鄉試，遂從陳獻章遊。以隨處體認天理質諸獻章。獻章曰：「此子參前倚橫之學也。」登乙丑

23 《黃宗義全集》，第7冊，頁137。
24 同上，頁39。

> 進士第，選為庶起士，擢編修。與王守仁、呂柟講學京師，學者稱甘泉先生。久之，以母喪歸。開禮舍於僧寺，來學者必先齋戒三日，習禮而後聽講。講必端坐觀心，不輕與言。嘉靖初入朝，升侍讀。歷國子祭酒、禮部侍郎、南京吏禮兵三部尚書，致仕。三十九年卒，年九十五。

而《明儒學案》卷37〈甘泉學案一〉湛若水小傳則是這樣的：

> 湛若水，字元明，號甘泉，廣東增城人。從學于白沙，不赴計偕，後以母命入南雍。祭酒章楓山試睟面盎背論，奇之。登弘治乙丑進士第。初楊文忠、張東白在闈中，得先生卷，曰：「此非白沙之徒，不能為也。」拆名果然。選庶起士，擢編修。時陽明在吏部講學，先生與呂仲木和之。久之，使安南冊封國王。正德丁亥，奉母喪歸，廬墓三年。卜西樵為講舍，士子來學者先令習禮，然後聽講，興起者甚眾。嘉靖初，入朝，升侍讀，尋升南京祭酒，禮部侍郎，歷南京禮、吏、兵三部尚書，致仕。平生足跡所至，必建書院以祀白沙。從遊者殆徧天下。年登九十，猶為南嶽之遊。將過江右，鄒東廓戒其同志曰：「甘泉先生來，吾輩當獻老而不乞言，毋有所輕論辯也。」庚申四月丁巳卒，年九十五。（國翔按：《明儒學案》生平事蹟之後還有評語，此處不錄）

以上所舉張鼎、鄭伉和湛若水三例，其小傳在《理學錄》與《學案》中的文字有一定差異，但仍然可以說是大同小異，尤其是所敍述的基本意思一致。這一點，仍然可以反映出《理學錄》與《學案》的相同之處。

總之，對比《理學錄》和今本《學案》，從語錄、小傳和案語三個方面來看，無論是完全相同的文字、幾乎完全相同的文字，還是表述有一定差別但意思一致的文字，我們只能得出一個結論，那就是：今本兩部《學案》均源出《理學錄》，後者是前者的準備工作；或者說，《理學錄》反映了梨洲正式撰寫《明儒學案》和《宋元學案》之前對於宋、元、明三朝儒家學術思想史最初的構思。

四、《理學錄》的價值與意義

當然，就內容和體例而言，尤其是從其中絕大部分儒家學者的著作只有存目而無選錄這一點來看，《理學錄》還只是一部草稿。在正式開始撰寫《明儒學案》和《宋元學案》以後，至少在梨洲自己的心目中，或許《理學錄》已無流傳的必要。但是，除了那些相同或頗爲相近的文字之外，這部《理學錄》中還保留了不少兩部《學案》中沒有的文字，記錄了一些兩部《學案》中沒有收錄的人物，對個別人物的師承與學派歸屬也有與《學案》不同的地方。如果說《理學錄》與《學案》的相同之處足以使我們得出上一節最後的結論，那麼，其間的差異，無疑更是《理學錄》一書的價值與意義所在。

首先，讓我們考察一下《理學錄》中今本《學案》沒有的內容。這些內容可分爲三類：其一，是一些學者的語錄；其二，是梨洲評論一些人物以及學派的案語；其三，是一些《學案》沒有記錄的人物。還有一則附於周敦頤之後的「遺事」，考證《宋史》載侯仲良(師聖)訪周敦頤一事的失誤：

> 《宋史》載侯師聖學于程頤，未悟，訪敦頤。敦頤曰：「吾老矣，說不可不詳。」對榻夜談，越三日乃還。頤驚異之曰：「非從周茂叔來耶？」按濂溪卒於熙寧六年，而師聖于靖康建炎間尚在。其題上蔡手貼云：「顯道與予為同門友，然視予為後生。」則其年輩不與濂溪相接明矣。

這一段文字也是今本《宋元學案》未見的，但因整個《理學錄》中只有一則「遺事」，不能作爲考察的一類，故先予說明，以下不及。

前文已經提到，《理學錄》中選錄學者的文獻很少，大都只是存目而已。但是，在僅有的選錄了文獻的五位學者之中，游酢的3條語錄、侯仲良《侯子雅言》中的7條語錄以及呂大臨《未發問答》的最後一段(圖5、圖6)，都不見於今本《學案》。今本《宋元學案》卷26，是專以游酢爲開宗而立的〈廌山學案〉，爲梨洲原本經謝山修訂而成。謝山在〈廌山學案〉開頭即稱「予從諸書

圖5

圖6

稍搜得其粹言之一二，述薦山學案。」[25] 而在所錄〈薦山遺文〉一則之後，王梓材也有案語說：

> **梓材謹案：謝山序錄云：「從諸書搜得其粹言之一二。」知是書原底，必有《薦山粹言》，而今亡亦，故錄其遺文一條[26]。**

由此可見，在王梓材、全祖望修訂《宋元學案》時，尚未找到游酢遺留的文獻。而在今本《宋元學案》卷30〈劉李諸儒學案〉中侯仲良的部分，也沒有收錄任何侯仲良的文獻。因此，《理學錄》中所保存的游酢的三條語錄和侯仲良的七條語錄，格外珍貴，可補今本《學案》的不足[27]。至於今本《宋元學案》卷31〈呂范諸儒學案〉中呂大臨的部分，雖然和《理學錄》一樣都收錄了其〈克己銘〉和〈未發問答〉，但《理學錄》中〈未發問答〉的最後一段，卻是《學案》所沒有的。

需要說明的是，《理學錄》中所有今本《學案》未錄的文字，包括語錄、梨洲評論人物或學派的案語以及若干人物及其小傳，還有前面提到的那一則「遺事」，筆者已全部輯出，附于文後。因此，游酢的三條語錄、侯仲良的七條語錄以及呂大臨《未發問答》的最後一段，讀者請參見本文最後的佚文輯錄，這裡就不一一條列了。

《理學錄》中更多今本《學案》不見的文字，是梨洲在人物小傳之後評論該人物或該人物所屬整個學派的「案語」。這些案語所及的人物和學派包括：

康節學派：邵雍；
河南學派：游酢、呂大臨、侯仲良、范祖禹、楊國寶、朱光庭、劉絢、李籲、劉安節、張繹、馬伸、王蘋、譙定、袁溉；

25 《黃宗羲全集》，第4冊，頁250。
26 同上，頁252。
27 後來王梓材和馮雲濠編輯《宋元學案補遺》時，曾補游酢語錄19條、侯仲良語錄2條。但《理學錄》中游酢的3條語錄和侯仲良的7條語錄各自只有最短的一條被《補遺》收入。筆者在附錄的《學案》未收語錄部分會注明這兩條《補遺》收錄的語錄。

關中學派：呂大中、呂大鈞；
道南學派：楊時；
湖南學派：朱震；
江右學派：吳澄；
河東學派：薛瑄；
崇仁學派：吳與弼、胡居仁、謝復、魏校、夏尙樸、婁諒、張元楨；
白沙學派：陳獻章、莊泉、羅倫；
甘泉學派：湛若水、呂懷；

除了對上述這些人物的評論之外，有時梨洲還對某一學派的某一組人整體下一案語。如對河南學派程氏門人的「王岩叟、劉立之、林大節、張閎中、馮理、鮑若雨、周孚先、唐棣、謝天申、陳經正、李處遯、孟厚、范文甫、暢中伯、暢大隱、郭忠孝、李樸、周行己、邢恕」這一組人物，梨洲有一個總的案語：

> 右二十二人（國翔按：實際只有十九人），伊洛淵源錄所載。無記述文字者，忠義如郭忠孝，奸邪如邢恕，不妨並列。來者不拒，去者不追，顧人之自處何如耳。大冶之內，無分乎金銀銅鐵也。

同樣，在河南學派程氏門人下列舉「劉安上、吳給、許景衡、范沖、賈易」五人之後，梨洲又有一個總的案語：

> 右五人者，李心傳《道命錄》載其為程氏門人，而劉安上、賈易人品皆在下中。

至於河南學派程氏門人「楊迪、鄒柄、劉立之、時紫芝、潘旻、趙彥道、林志寧」這幾個人，梨洲的案語所謂：

> 右六人見《二程全書》，趙彥道見《朱子語類》，林志寧見《龜山集》。當時程張從學之士甚盛，不能網羅無失，亦故記其可見者。

則只能算是說明而非評論了。

在這些案語中，除了上述這些簡短的說明之外，大量的是梨洲對於人物或學派的評論。這些保存在《理學錄》中而今本《學案》不見的評論，都是珍貴的史料，頗具學術思想史研究的價值和意義。譬如，在整個江右學派之後，梨洲有如下一段案語論及吳澄：

> 自考亭而下，深通經術者，未有過於草廬者也。彼北溪、雙峰之徒，嗤點為塵土耳。然平懷論之，草廬終不能及金華一派者，何也？金華一段剛毅之氣，振拔汙險，此考亭相傳之血路也。草廬學問未免流行坎止，廉隅盡化，其去俗也不遠。此尚同之病也。雖然，有元一代人物，其光明俊偉者，盡在是矣。何可及哉！何可及哉！

這一段文字中，梨洲比較了他對於吳澄(草廬)、陳淳(北溪)、饒魯(雙峰)以及金華學派的看法。顯然，梨洲這裡認爲吳澄之學過於陳淳和饒魯，但不及金華學派有「剛毅之氣」而能「振拔汙險」，所以梨洲批評吳澄之學不免於「流行坎止，廉隅盡化」，以至於「去俗也不遠」，並且指出這是「尙同之病」。但是最後，梨洲仍然對於吳澄所代表的元儒進行了充分的肯定，正所謂「有元一代人物，其光明俊偉者，盡在是矣。何可及哉！何可及哉！」此類文字，至少反映了康熙初年梨洲撰寫《理學錄》時對於宋、元、明儒家學術思想史的看法，對於我們今天無論是瞭解宋、元、明的學術思想史，還是梨洲本人的學術思想史觀，都是可貴的文獻。

再譬如，《理學錄》吳與弼小傳之後有這樣的一段案語：

> 先師言：「明之從祀，不當遺康齋。」而世之議康齋者，至今猶未解也。然即其所議，而康齋之人品愈不可揜。尹直《瑣綴錄》云：「康齋以弟不檢，乃自褫冠，蓬首褻衣束裙，雜稠人中，跪訟於府庭。府守閱狀，見其名，始遇以禮。未幾，又訟於布、按二司。張元楨作書切責之，謂『當上告素王，正名討罪，豈容先生久竊虛名，為名教中之罪人。』」自此錄流傳，無不以康齋訟弟有玷名行。即為之解者，

> 亦曰：「其弟盜賣祀田，康齋以祖宗為重，不得不然。」又云：「元禎始疑康齋，後亦釋然。」某按楊時喬《傳易考》，始知大有不然者。時喬曰：「府守張某，弼拒不見，張恃京貴，有忌弼者，欲壞其節行，每加慢侮，蹴人訟之，無應者。最後以嚴法脅人冒其弟名訟之。牒入，即遣隸名捕。門人胡居仁等議以官服往，弼不從，以民服隨隸至庭。張守仍侮慢之，方以禮遣。弼無慍色，亦心知非弟意，兄弟相好如初。海內皆知張守無狀，卒敗官而去。其本末如此，則所謂京貴忌弼者，即尹直之流也。蓋康齋胸中盡忘榮辱，未嘗自以為官，自以為道學。而張元禎為翰林爭體統，為道學爭門面，以康齋囚服公庭，倒卻體統門面，故疾之如仇讎，豈知甕外之有天乎？于此益見康齋之大也。」

梨洲這段評論也是不見於今本《明儒學案》的。不過，今本《明儒學案》於人物生平事蹟之後，往往有一段梨洲的評價之詞，二者共同構成該人物的小傳，這是《明儒學案》在體例上不同於《宋元學案》的一個地方。而就在《明儒學案》吳與弼小傳的最後一段，有如下一段文字：

> 又謂與弟訟田，褫冠蓬首，短衣束裙，跪訟府庭。張廷祥有「上告素王，正名討罪，豈容久竊虛名」之書。劉先生言：「予於本朝，極服康齋先生。其弟不簡，私鬻祭田，先生訟之，遂囚服以質，絕無矯飾之意，非名譽心淨盡，曷克至此！」然考之楊端潔《傳易考》：先生自辭宮諭歸，絕不言官，以民服力田。撫守張璝(番禺人)因先生拒而不見，璝知京貴有忌先生者(尹直之流)，欲壞其節行，令人訟之。久之無應者，璝以嚴法令他人代弟訟之，牒入，即遣隸牒拘之。門人胡居仁等勸以官服往，先生服民服，從拘者至庭，璝加慢侮，方以禮遣。先生無慍色，亦心諒非弟意，相好如初。璝以此得內貴心。張廷祥元禎始亦信之，後乃釋然。此為實錄也[28]。

28 《黃宗羲全集》，第7冊，頁5-6。

初看之下，這段文字與上述梨洲案語有類似之處，都是意在澄清事實，爲吳與弼辯解。但是細較二文，無論是事實還是說理，顯然《理學錄》中的文字都比《學案》這段話更爲詳細和有力。

除了今本《學案》中完全沒有的案語，《理學錄》中還有個別案語雖然與今本《學案》的案語幾乎完全相同，但這一類案語中仍有一些句子是《理學錄》案語所有而《學案》案語所無的。而在這有無之間，正有可深究者在。譬如，《理學錄》胡安國小傳後梨洲案語如下：

> 文定為荊門教授，龜山代之，因此識龜山。因龜山方識游、謝，不及識伊川。自荊門入為國子博士，出來便為湖北提學。是時上蔡宰本路一邑，文定卻從龜山求書見上蔡。上蔡既受書，文定入境，邑人皆訝知縣不接監司。文定先修後進禮見之。文定之學，後來得于上蔡者為多，所以重上蔡，而不甚滿于游、楊。（國翔按：此句今本《學案》無）蓋文定氣魄甚大，不容易收拾。朱子云：「上蔡英發，故胡文定喜之。想見與游、楊說話時悶悶也。」

此段梨洲案語今本《宋元學案》亦載，但其中「所以重上蔡，而不甚滿于游、楊」一句則不知何故不見了。而在緊隨其後的「祖望謹案」中，謝山則力辨胡安國非上蔡門人。並且，在〈武夷學案〉一開始，謝山就同樣以案語的方式指出：

> 文定從謝、楊、游三先生以求學統，而其言曰：「三先生義兼師友，然吾之自得於遺書者為多。」然則後儒因朱子之言，竟以文定列謝氏門下者，誤矣，今溝而出之。

當然，胡安國在嚴格意義上是否謝顯道的門人，這是一個問題。但在謝顯道、楊時和游酢三人之間，胡安國是否有輕重之別，所尤重者是哪一個，則是另外一個問題。《理學錄》中原有而後來《學案》所無的梨洲那句話顯然強調了胡安國在謝、游、楊三人之間更爲推崇上蔡，而對游、楊二人甚至有所不滿。

但是今本《學案》的梨洲案語中缺了「所以重上蔡，而不甚滿于游、楊」這句話(筆者猜測大概是謝山有意刪去)，並且在緊隨梨洲案語之後的案語中，謝山引胡安國自稱「吾與游、楊、謝三公，皆義兼師友」[29]，如此顯然抹去了梨洲所欲強調的重點，而意在強調游、楊、謝三人對於胡安國之學具有同等的意義。《理學錄》原有而今本《學案》所無的這一句話，恰恰反映出了梨洲與謝山的不同。這一點，僅憑今本《學案》中的梨洲案語，是看不出來的。

還有個別《學案》中梨洲的案語其實有脫漏，比較《理學錄》中對應的部分即可見。例如，《宋元學案》評金華學派的案語如下：

> 金華之學，自白雲一輩而下，多流而為文人。夫文與道不相離，文顯而道薄矣。雖然，道之不亡也，猶幸有斯。[30]

而《理學錄》中的案語則是這樣的：

> 金華之學，自白雲一輩而下，多流而為文人。夫文與道不相離，文顯而道薄矣。雖然，道之不亡也，猶幸有斯文之在也。

兩相對照[31]，差別僅在最後一句。《學案》中最後一句「猶幸有斯」初看似無問題，但對比《理學錄》最後一句「猶幸有斯文之在也」，顯然後者文意更爲準確完整，可見《學案》最後一句當爲未完脫漏所致。這一文字上的細微之處，沒有《理學錄》的文字以資校勘，是難以發現的。

當然，通常的情況下是「後出轉精」，《理學錄》中的一些問題，在後來的《學案》中得到了改正。兩相對照，即可發現。例如，《理學錄・浙學派》陳亮門下列有劉范和劉淵兩人。劉范的小傳僅「金華人，太學諸生」一句，劉淵的小傳更是只有「金華人」一句。但是，在《宋元學案》中，便只有劉范而沒

29 《黃宗羲全集》，第4冊，頁452。
30 同上，第6冊，頁298。
31 這兩個案語的作者在《理學錄》和《學案》中分作梨洲和百家，並非梨洲一人。這一問題筆者下文會有說明。

有劉淵了。《學案》中劉范的小傳是這樣的：

> **劉范，金華人，太學諸生，原名淵(雲濠案：龍川志先生父和卿墓云：「金華劉范，十年前名淵，嘗與二三子從予學。」)有聲三舍間，同甫稱其頃刻不輟於學。」**

可見，劉范原名劉淵，並非兩人。梨洲撰《理學錄》時的失察，《宋元學案》中改正了過來。上引文中馮雲濠(號五橋，1807-1855)的案語，進一步指出了改正舊誤的根據在於陳亮給劉范父親和卿所作的墓誌。至於改正者是梨洲本人還是續成《宋元學案》的諸人，則難以斷定了。不過，也有一些失誤從《理學錄》一直延續到了《宋元學案》。元儒熊禾(1247-1312)師事輔廣一事，即是一例[32]。

梨洲後來親撰《明儒學案》和《宋元儒學案》，其中網羅的儒學人物遠較《理學錄》爲多。但是，在《理學錄》中，卻仍有一些人物不見於今本《明儒學案》和《宋元學案》。這些人物及其所屬的學派如下：

浙學派：厲詳；
道南學派：盧奎、鄭棐；
金華學派：唐元嘉；
河東學派：白良輔、喬縉、王英、王復、王爵、李崙、劉璣；
崇仁學派：楊傑、周文、桂萼、王應電、周士淹、歸有光；
白沙學派：區越、林體英、丁積、姜麟、方重傑、鍾曉；
甘泉學派：錢薇、潘子嘉；

32 此事《理學錄》與《宋元學案》二書均承襲舊說。王梓材在今本《宋元學案》熊禾小傳中夾註的案語裡已經提出質疑，參見《黃宗羲全集》，第5冊，頁484。朱鴻林先生則對熊禾的師承問題予以了較為全面的澄清。參見朱鴻林，〈元儒熊禾的學術思想問題及其從祀孔廟議案〉一文中〈熊禾的師承問題〉一節，載氏著《中國近世儒學實質的思辨與習學》(北京：北京大學出版社，2005)，頁38-42。

這些人物基本都有明確的師承淵源。譬如，《理學錄》謂：厲詳「不遠數百里從學於葉適」；盧奎「其學多得於龜山」；鄭棐「始學於劉彝。元豐間，又從楊時遊」；王英、王復「皆瑄(薛瑄)之門人也」；楊傑和周文「與婁諒同時問學於崇仁」；王應電「從魏校受經」；區越「少游獻章之門」；林體英「學于白沙兩月」；丁積「以戊戌進士出宰新會，即師事陳獻章」；姜麟「以使事如貴州，還取道白沙，師事陳獻章」；錢薇「從湛若水講學於京師」。其中，王爵、楊傑和周文三人雖然在今本《學案》中並未單列，但是都有附帶提到。王爵在周蕙小傳中曾被附帶提及，所謂「門人最著者，渭南薛敬之，秦州王爵。敬之自有傳。爵字錫之，以操存爲學，仕至保安州判。」[33] 楊傑和周文曾經在吳與弼的小傳提及，所謂「先生(吳與弼)謂婁諒確實，楊傑淳雅，周文勇邁。」[34]

至於這些人物爲何後來沒有被收入《學案》，原因恐不一而足，很難一概而論。不過，有些人物的變動情況，或許可以一窺梨洲對待其人態度的變化。例如，在《理學錄》中，作爲胡居仁弟子，桂萼和其他吳與弼的門人與再傳分別並列於〈崇仁學派〉。梨洲所撰小傳是這樣寫的：

> 桂萼，字子實，饒州安仁人。自幼從兄華聞胡居仁之緒論，其學以收斂身心為主，以孝悌忠信為實踐，以經綸康濟為事業。百家無不究心，期於致用。登正德辛未進士第，歷知丹徒、武康、成安，擢南刑部主事，以議大禮受上知。時稱為張(國翔按：張璁)、桂。累官吏部尚書兼武英殿大學士，致仕。謚文襄。

但是，在後來同樣是梨洲親撰的《明儒學案》中，卻沒有將桂萼作爲胡居仁門人並爲其單獨作一小傳。桂萼的名字只是在卷13〈浙中王門學案三〉中〈知府季彭山先生本〉、〈尚書黃久庵先生綰〉的小傳以及卷22〈江右王門學案七〉中〈憲使胡廬山先生直〉的小傳中附帶提及。並且，提及桂萼之名都與兩件事情有關。一是大禮議[35]；二是陽明從祀一事[36]。在這兩件事中，桂萼都是中心

33 《黃宗羲全集》，第7冊，頁144。

34 同上，頁3。

35 關於世宗朝「大禮議」一事最近較為詳盡的研究，可參考胡吉勳，《「大禮議與明廷

人物，因而是不能不提到他的。由於大禮議中的態度和主張，桂萼受到明世宗的信任和提拔，由此青雲直上。但對於王陽明，桂萼則始終不滿並加以訾議。陽明身後遭奪爵，即爲桂萼等人上奏所致。尤其是在陽明從祀孔廟一事上，桂萼是最主要的反對者之一。也正是由於其反對，陽明從祀從倡議到實現，長達十餘年之久。至萬曆十二年正式入祀學宮，陽明已經逝世超過半個世紀。在這個意義上，可以說桂萼是王陽明及其學說擴展影響力的最大障礙。梨洲自己認同陽明，其《明儒學案》以陽明學爲中心更是明白無疑。因此，他在《理學錄》中以桂萼爲胡居仁門人並單獨爲其列傳，且有所稱道，所謂「其學以收斂身心爲主，以孝悌忠信爲實踐，以經綸康濟爲事業」，但後來在《明儒學案》中卻不再爲桂萼單獨列傳，這一差別，或許正是由於桂萼詆毀陽明而與梨洲的價值認同相悖，最終導致了梨洲對於桂萼其人前後不同的處理方式。

其次，讓我們考察一下梨洲在《理學錄》和《學案》中對於同一人物師承與學派歸屬的不同表述。對於某些人物的師承和學派歸屬問題，《理學錄》和今本《學案》有不一致之處。其間的差異，可以讓我們看到梨洲對有關問題看法的前後變化。譬如，在《明儒學案》中，張元楨被列入卷45〈諸儒學案上三〉，對於其師承和學術淵源，梨洲既沒有在小傳中提及，也沒有特別的案語說明。[37]但是，在《理學錄》中，不僅張元楨被歸於〈崇仁學派〉，並且，梨洲還專門有案語說明瞭其中的原委。在張元楨的小傳中，梨洲有這樣一句話：

> (元楨)幼以神童奉召赴闕，至新州，主父執楊傑家，傑教之為文。

而這一句話在《明儒學案》張元楨的小傳中是沒有的。在評論張元楨的案語

(續)

人事變局」》(北京：社會科學文獻出版社，2007)。

36 朱鴻林先生(Chu Hung-lam)對於陽明從祀及其爭議一事有持續和細緻的研究。較早的論文有："The Debate Over Recognition of Wang Yang-ming," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.1(1988), pp. 47-70；〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》新5期(1996)，頁167-181。後來由於新史料的利用和辯證，作者又糾正以前的己說，對陽明從祀一事進行了更為深入與合理的研究，參見其〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集林》，2008年第6期，頁35-44。

37 《明儒學案》中張元楨的小傳見《黃宗羲全集》，第8冊，頁379-380。

中，梨洲進一步指出：

> 言東白者，第謂與陳選、羅倫、陳獻章、胡居仁相切磨於道，而學於楊傑無聞也。惟楊止庵載之。止庵與楊傑俱信州人，必故老傳聞，不誣也。豈傑早世，又東白甚訾康齋，故無人追溯之耶？

這一段梨洲的案語也是《明儒學案》沒有的。這裡，梨洲特意針對張元楨從學楊傑之事不爲世人所知這一情況，指出其事楊時喬(止庵)曾經有所記載，並認爲楊時喬與楊傑都是江西信州人(今江西上饒)，所以其事「必故老傳聞，不誣也」。從吳與弼到楊傑再到張元楨這一線索之所以世人「無聞」，梨洲推測是由於楊傑早逝以及張元楨曾經批評過吳與弼所致。吳與弼民服與弟訟田一事及其所受批評的前後始末，前文所引《理學錄》吳與弼之後梨洲案語中已有詳細的說明，此處不贅。並且，該事也不是這裡所要討論的重點。此處的重點在於，上引梨洲這一段案語讓我們看到，在有關張元楨師承與學派歸屬的問題上，從撰寫《理學錄》的康熙六年左右到《明儒學案》成書的康熙十五年之後這大概差不多10年之間，梨洲的判斷發生了變化。事實上，張元楨與楊傑的關係，或僅於元楨旅途中曾從楊傑學文這一經歷，雙方未必有嚴格意義上的師承關係，如此張元楨不以吳與弼的再傳弟子自居，並一度有訾議吳與弼之舉，就不難理解了。梨洲《理學錄》中的追溯，以楊時喬與楊傑爲同鄉因而斷言其事「故老傳聞，不誣也」，本來帶有推測的性質，並無堅強的證據，後來《明儒學案》放棄此說，不再將張元楨列入吳與弼一脈，顯然更爲慎重。但無論如何，《理學錄》中對張元楨的編排方式以及案語中對張元楨與楊傑關係的追溯，畢竟反映了梨洲當時的看法。因此，如果沒有《理學錄》中的記載，我們就無法看到梨洲對這一學術史公案看法的前後變化。這一點，是《理學錄》之價值與意義所在的又一個方面。

還有一個例子也可以說明梨洲看法的先後差異。蔣信在《明儒學案》中被列入卷28的〈楚中王門學案〉，顯然是將其作爲王陽明的門下。但是在《理學錄》中，蔣信卻是被列入〈甘泉學派〉的。細按《理學錄》和《明儒學案》對應文字表述的細微差異，我們就可以體會到梨洲在蔣信學派歸屬問題上認知和

判斷上的變化。《理學錄》蔣信小傳如下：

> 蔣信，字卿實，號道林，楚之常德人。嘉靖十一年進士，授戶部主事。以兵部員外郎僉四川按察司事，轉貴州提學副使，閑住而歸。信初與同郡冀元亨論學，信曰：「釋氏只悟得一空，即根塵無安腳處。吾輩體認天理，若見得時，則私意自退聽矣。」一日論《大學》，信曰：「知止當是識仁體。」元亨躍然而起曰：「如此，則定靜安慮即是以誠敬存之。」王守仁謫龍場，信由元亨以見之。守仁語元亨曰：「如卿實便可作顏子矣。」信嘗養疾道林寺，默坐澄心，不親枕席者久之。忽香津滿頰，一片虛白，炯炯見前，冷然有省，而沈屙脫體。嘗謂平生學問，多自貧中得之。及見湛若水，呈所見處。若水歎曰：「楚中有是人耶？」若水以學者須先識仁，論試諸生。信所作，獨契其旨。海內之士問業若水之門者，多以屬之於信。三十八年卒，年七十七。學者稱之曰正學先生。

而《明儒學案》中有關蔣信師承的部分則是這樣表述的：

> 先生初無所師授，與冀闇齋考索於書本之間。先生謂：「《大學》知止，當是識仁體。」闇齋躍然曰：「如此則定靜安慮，即是以誠敬存之。」陽明在龍場，見先生之詩而稱之，<u>先生遂與闇齋師事焉</u>(國翔按：此句話《理學錄》中無)。已應貢入京師，師事甘泉。及甘泉在南雍，及其門者甚眾，則令先生分教之。先生棄官歸，甘泉游南嶽，先生從之彌月。後四年入廣東，省甘泉。又八年甘泉再游南嶽，先生又從之。是故先生之學，得於甘泉者為多也。

兩段文字中，都提到蔣信先見陽明，再見甘泉。作爲歷史事實，這一點大概不容爭議。但是，對於蔣信與陽明和甘泉之間的關係，這兩段文字顯然會令人得出不同的印象。《理學錄》雖然也指出蔣信拜見陽明的事實，甚至引陽明「如卿實便可作顏子矣」的話來稱讚蔣信，但完全沒有任何文字可以顯示

蔣信與陽明之間有師承關係。而在《學案》的小傳中，到「陽明在龍場，見先生之詩而稱之」這一句，還可以與《理學錄》中的記載彼此印證，但緊隨其後所謂「先生遂與闇齋師事焉」，卻是新增入之筆，在《理學錄》中完全找不到任何痕跡。而恰恰是這句話，明白無疑地說明了蔣信與陽明之間的「師承關係」。至於蔣信和甘泉之間的關係，兩段文字都提到蔣信「師事」甘泉而且可以說是「高第弟子」，這應當是不容抹殺的事實。兩段文字後半部分，即一致說明了這一事實(儘管《理學錄》中「獨契其旨」一句似乎更意在突出蔣信與甘泉的關係)。既然如此，只有蔣信在師事甘泉之前和陽明已經有了明確的師承關係，把蔣信劃入王門而非甘泉門下，才有其合法性。這樣看來，《學案》中新增入的「先生遂與闇齋師事焉」這句話，就具有了無比的重要性。因為正是這句話，表明了蔣信在師事甘泉之前，已經先與陽明確立了師承關係。這樣一來，把蔣信劃入王門而非甘泉門下，便非無據而是合情合理了。當然，研究者可以考證此事的始末，以確定蔣信在入甘泉門下之前究竟是否與陽明建立了師生關係，但這是另一個問題。這裡指出《理學錄》與《學案》對於蔣信學派歸屬的不同劃分以及各自文字表述上的細微差異，意在說明《理學錄》中新的史料對於瞭解梨洲思想發展變化的價值與意義。顯然，如果沒有《理學錄》上引文字以為對照，梨洲在該問題上前後的變化是無從掌握的。

最後，還有一個問題值得研究。在《理學錄》的案語之中，有六條也見於今本《學案》，分別評論呂希哲、蘇昞、吳師道和魏了翁這四個人物以及評論元代儒學和金華學派。在這六條案語中，論吳師道、元代儒學和金華學派的三條《理學錄》與《學案》完全相同[38]。論魏了翁一條如下：

> 《宋史》言鶴山築室白鶴山下，以所聞於輔廣、李燔者開門授徒，士爭負笈從之，由是蜀人盡知義理之學，於是《嘉興志》〈輔漢卿傳〉遂謂鶴山是漢卿之門人。某(國翔按：《學案》作「然」)考《鶴山集》，

38 三條評語分別見《黃宗羲全集》，第6冊，頁254，555-556，298。按：《學案》中評金華學派案語最後一句有脫漏，可依《理學錄》補正。此點前文已及，此處不贅。

> 言「開禧中，余始識漢卿於都城。漢卿從朱文公最久，盡得公平生言語文字，每過余，相與熟復誦味，輒移晷弗去。余既補外，漢卿悉舉以相畀。」又言「亡友輔漢卿端方而沈碩，文公深所許與。」乃知友而非師也。故以漢卿、鶴山並次，見源流之所自云。(國翔按：最後一句《學案》無)

《理學錄》中這段文字與《學案》的差別，筆者已在括弧中標明，可見只是稍有出入，幾乎完全一致。評論呂希哲、和蘇昞的兩條分別與《學案》比較如下。《理學錄》評呂希哲云：

> 呂氏家教近石氏，故謹厚性成，又能網羅天下之賢豪長者以為師友。耳濡目染，一洗膏粱之穢濁。晚更從高僧游，盡究其道，斟酌淺深而融通之。而曰：「然後知佛之道與吾聖人合。」是於師門之旨，未有所得也。

《學案》作：

> 呂氏家教近石氏，故謹厚性成，又能網羅天下之賢豪長者以為師友。耳濡目染，一洗膏粱之穢濁。惜其晚年更從高僧游，盡究其道，斟酌淺深而融通之。而曰：「佛氏之道，與吾聖人吻合。」夫聖人以盡倫理為道，種種相背，不啻冰炭，是先生與師門之旨，不無差謬也。[39]

《理學錄》評蘇昞案語如下：

> 季明得罪，頗以遷謫為意。和靖問之：「季明上書時為國家計耶？為身計耶？若為國家計，自當忻然赴貶所；若為進取計，則饒州之貶，猶為輕典。」又嘗患思慮不定，思一事未了，它事如麻又生，是於學

39 《黃宗羲全集》，第4冊，頁149。

問中未見有得力處也。

《學案》作：

> 先生得罪遭貶，行過洛，館和靖所，頗以遷謫為意。和靖曰：「當季明上書時，為國家計邪？為身計邪？若為國家計，當欣然赴饒。若為進取計，則饒州之貶，猶為輕典。」先生渙然冰釋。孫鍾元先生曰：「季明能成彥明於始，彥明能成季明於終。朋友之益大矣哉！」[40]

兩相對照，其實差別也不大。但這裡的問題在於，在《學案》中，所有這6條案語均作「百家謹案」而非「宗羲案」。而除此之外，那些《理學錄》中與《學案》完全一致的案語，在《學案》中皆作「宗羲案」。那麼，爲什麼這6條案語沒有和其他一樣在後來的《學案》中同樣被冠以「宗羲案」，而是變成了「百家謹案」呢？

研究者皆認爲今本《宋元學案》源自梨洲的《宋元儒學案》，即所謂「黃氏原本」。這個本子由梨洲創例發凡，由其子黃百家具體負責編輯，門人楊開沅、顧諟、張采共同參與。其中既有梨洲案語，也有百家案語。今本《宋元學案》中梨洲和百家各有案語，即由此而來。但是，《理學錄》中的案語，卻不可能是百家所爲，也不可能有部分是百家所作。因爲康熙六年梨洲編輯《理學錄》時，百家還只有25歲。況且，正如後來父子共同編輯《宋元儒學案》時那樣，若父子二人各有案語，其中必當注明是何人所案。所以，《理學錄》中的所有案語，皆當爲梨洲親撰。上述《理學錄》中6條梨洲案語在今本《宋元學案》被誤作「百家謹案」，應當是《宋元學案》輾轉成書的複雜與漫長所致。

今本《明儒學案》中已無單獨評論人物的「案語」，梨洲的評論已經與人物的生平事蹟一道構成人物的小傳。這是《明儒學案》在體例上與《宋元學案》的一個顯著區別。此外，《明儒學案》是梨洲親撰，與《理學錄》對照，有關

40 《黃宗羲全集》，第4冊，頁384。

明代儒家學術思想史的一些問題，梨洲自己表述的差異與變化顯而易見[41]。與此不同，今本《宋元學案》則是經後來謝山等人在梨洲、百家原稿《宋元儒學案》的基礎上增補和改編而成[42]。但由於梨洲原稿《宋元儒學案》如今也在亡佚之列[43]，從梨洲原稿即所謂「黃氏原本」到今本《宋元學案》之間的曲折流變，一直是一個研究者試圖澄清而又「文獻不足徵」的課題。既然起點的內容無從確定，考察今本《宋元學案》的形成過程，也就困難重重，很多問題只能語焉不詳了。

作爲《明儒學案》和《宋元儒學案》最初的構思或者說準備，《理學錄》的發現固然仍不能明確梨洲原稿《宋元儒學案》的內容，因爲今本《宋元學案》100卷中標出屬於「黃氏原本」的學案，已有61個[44]，內容大大超過《理學錄》中宋元的部分。在這個意義上，梨洲原稿《宋元儒學案》對《理學錄》中的宋元部分來說已有相當擴展。但是，在《理學錄》和梨洲原稿《宋元儒學案》之間，仍然保持了一定的連續性。今本《宋元學案》中有多處王梓材的案語，指出謝山修訂後的今本《學案》與「黃氏原本」的不同。這些不同，恰好大都在《理學錄》中得到了印證。例如，《學案》中〈魯齋學案〉開首王梓材有這樣

41 《明儒學案》也有不同的版本，其間也有一定的差異，只不過其成書的過程遠不如《宋元學案》複雜。關於《明儒學案》的不同版本問題，參見吳光，〈明儒學案考〉中「版本彙錄及刊行過程」以及「主要刻本異同之比較」的部分，《黃宗羲學案》，第8冊，頁1007-1016；鍾彩鈞，〈黃宗羲《明儒學案》的異本問題〉，《中國文哲研究通訊》，第18卷，第2期(2008年6月)，頁111-121。

42 吳光認為該書由梨洲、百家始編於康熙二十五年(1686)，至道光十七年(1837)最後定稿。參見吳光，〈《宋元學案》成書經過、編纂人員與版本存佚考〉，《杭州師範學院學報》，2008年第1期，頁7-10。即便如此，今本《宋元學案》成書也經歷了一個半世紀。當然，從如今發現的《理學錄》來看，梨洲整理宋、元、明三朝儒家學術思想史的想法和實踐應該更早，至少在康熙六(1667)年已經開始了。

43 王汎森先生告知，中央研究院史語所傅斯年圖書館有一套《宋儒學案》。經查證，該版本乃道光年間刻本，亦非梨洲原稿，仍是經謝山修訂增補之後的刊本，甚至馮雲濠亦參與其事，如該書卷首所謂「後學全祖望續修，慈溪後學馮雲濠錄」，可見頗為晚出。不過，該本的意義在於似乎可以顯示：《宋元儒學案》在梨洲原稿之後未必是單線的流傳。關於這一點，參見張藝曦，〈史語所藏《宋儒學案》在清中葉的編纂與流傳〉，《中央研究院史語所集刊》，第80本(刊印中)。

44 其中有八個學案又分為上下，分別為：〈百源學案〉(卷9、10)、〈濂溪學案〉(卷11、12)、〈明道學案〉(卷13、14)、〈伊川學案〉(卷15、16)、〈橫渠學案〉(卷17、18)、〈晦翁學案〉(卷48、49)、〈水心學案〉(卷54、55)以及〈滄州諸儒學案〉(卷69、70)。

一段案語：

> 梓材案：是卷學案，梨洲本稱〈北方學案〉，謝山定序錄，改稱〈魯齋學案〉，而以江漢先之，嘗于高平學案取例焉[45]。

而在《理學錄》中，許衡恰恰就是被放在〈北方學派〉的。再譬如，《學案》卷23〈滎陽學案〉的〈呂氏雜誌〉中選錄了呂希哲的4條語錄，其後王梓材案語云：

> 梨洲所錄雜誌六條，今移為附錄一條，移入〈泰山學案〉一條[46]。

而《理學錄》中選錄的〈呂氏雜誌〉6條，前4條與《學案》所錄〈呂氏雜誌〉4條完全一致，而後2條，正是被移走的2條。如此一來，在梨洲原稿《宋元儒學案》不見的情況下，《理學錄》與梨洲原稿之間的一致性，頗有助於辨別出梨洲原來的想法以及那些原本應當屬於梨洲的材料。上述6條誤作「百家謹案」的梨洲按語，就至少可以讓研究者意識到，今本《宋元學案》中有些百家的案語實際上是梨洲的。如果《理學錄》沒有殘缺的話，這一類案語或許還不止六條。而是否掌握這些第一手的材料，會直接影響我們對於梨洲在相關學術思想史問題上的判斷。

五、結語

以上，筆者考察了《理學錄》的內容和體例，並比較了該書與今本《宋元學案》和《明儒學案》之間的同異關係，進而指出了《理學錄》一書的價值和意義。對於其內容和體例，這裡不再重複。對於《理學錄》與今本兩部《學案》的不同之處，包括：1.《理學錄》所載而不見於《學案》的學者語錄11條；2.《理

45 《黃宗羲全集》，第6冊，頁524。
46 同上，第4冊，頁146。

學錄》所載而不見於《學案》的梨洲評論人物和學派的案語37條；3.《理學錄》收入而《學案》未載的人物及其小傳23則；4.《理學錄》中梨洲案語在今本《宋元學案》中誤作百家案語的6條；以及5.《理學錄》中所載而不見於《宋元學案》的有關周敦頤的遺事1則，本文已經進行了較爲詳細的考察，也專門輯出列於文末，以便研究者之用。

不過，除了以上「考」的部分，對於比較《理學錄》與今本《學案》同異所得出的一些看法，包括對於《理學錄》一書價值與意義的看法，即「論」的部分，雖然前面的行文中已經論證指出，但筆者希望在結語的部分再概括其要點，以期使之更爲顯豁。

總之，《理學錄》與今本兩部《學案》中完全相同或幾乎完全相同的那些文字，足以顯示出《理學錄》應當是梨洲整理宋、元、明三朝儒家學術思想史的最初構想，今本兩部《學案》可以說均源出《理學錄》。或者說，作爲兩部《學案》的準備工作，《理學錄》反映了梨洲正式撰寫《明儒學案》和《宋元學案》之前對於宋、元、明三朝儒家學術思想史的基本看法。而《理學錄》與今本《學案》的種種不同以及彼此之間的關係，可以讓我們認識到以下幾點：其一，《理學錄》中那些今本《學案》不見的文字，尤其是梨洲的那些案語，對於研究宋、元、明的儒家學術思想史，特別是研究梨洲本人的學術思想史觀，提供了最新的文獻材料；其二、對於今本《宋元學案》的成書過程與謝山修補的意義來說，《理學錄》的發現，可以讓我們獲得更爲全面的瞭解。一方面，如果不拘泥於名稱的話，從《理學錄》中宋元的部分，到梨洲原稿《宋元儒學案》，再到今本《宋元學案》，這才應該是今本《宋元學案》成書的完整過程。另一方面，謝山修訂和增補《宋元學案》，固然淡化了道統意識，反映了宋元儒學的多樣與豐富[47]。但就學派的設置與編排以及人物的學派歸屬而言，從《理學錄》到《宋元學案》中「黃氏原本」部分的變化，表明梨洲的理學正統意識其實已經有所淡化。謝山修訂增補的意義，較之梨洲而言與其說是另起爐灶，不如說是既有方向的有力推進和突破。其三，也是最重要的一點，《理學錄》

---

47 參見何俊，〈宋元儒學的重建與清初思想史觀——以《宋元學案》全氏補本為中心的考察〉，《中國史研究》，2006年第2期，頁131-145。

的發現，說明梨洲梳理宋、元、明三朝儒家學術思想史的工作，至少在康熙六年時已經付諸實施。在這一長達28年的過程中，梨洲對宋、元、明儒家學術思想史的看法，並非一成不變。對於一些人物和學派，他在《理學錄》與《學案》中的處理方式與評價並不相同。甚至個別人物(如桂萼)是否適於作爲儒家人物，梨洲在《理學錄》和《學案》中都有不同的取捨。如此一來，《理學錄》的存在，既可以讓我們瞭解梨洲在康熙初年對宋、元、明儒家學術思想史的看法，又可以讓我們掌握從《理學錄》到《學案》之間梨洲相關看法的變化。這種變化之中，既有客觀認知的改變，或許也有主觀敍述策略的蓄意調整。

佚文輯錄

一、學者語錄：《理學錄》所載而不見於《學案》者

游酢語錄

1. 氣之所值，有全有偏，有邪有正，有粹有駁，有厚有薄，然後有上智下愚中人之不同也。猶之大塊噫氣，其名爲風。風之所出，無異氣也，而呼者吸者叫者號者，其淯若是不全。以其所託者物，物殊形爾。因其淯之不同，而謂有異風，可乎？

2. 血氣之剛，能得幾時？[48]

3. 孟子之論尙友也，以一鄉之善士爲未足，而求之一國；以一國之善士爲未足，而求之天下；以天下之善士爲未足，而求之古人；無友不如己者，尙友之道也。求得賢者尙而友之，則聞其所不聞，見其所不見，而德日起矣。此仲尼所以期子夏之日進也。

侯子雅言

1. 萬物資始於天，天所賦予者爲命。命，天之所命也。物受命於天者爲性。

48 按：此條後來補入王梓材和馮雲濠編輯的《宋元學案補遺》，卷26，見《儒藏》(成都：四川大學出版，2005)，史部第20冊，《歷代學案》，第7冊，頁373。

性，物之所自有也。草木之不齊，飛走之異稟，然而動者動，植者植，天機自完，豈非性乎？馬之性剛而建，牛之性柔而順。犬吠盜，雞司晨。不待教而知之，豈非率性乎？

2. 論三月不違仁曰：孔子許顏子者，常在欲化未化之間。顏子所以自處者亦如此。

3. 性之動便是情，主宰處便是心。

4. 無恕不見得忠，無忠做不出恕來。誠有是心之謂忠，見於功用之謂恕。

5. 仁如一元之氣，化育流行，無一息間斷。[49]

6. 人有欲館侯子於其門者。侯子造焉，則壁垂佛像，几積佛書，其家人又常齋素。欲侯子從之，侯子遂行。或問之。侯子曰：「蔬食士之常分，若食彼之食，則非矣。」

7. 人有父在而身為祖母忌日飯僧者，招侯子，侯子不往。或問之。侯子曰：「主祭祀者，其父也。而子當之，則無父矣。吾何往焉？」

呂大臨《未發問答》

呂氏曰：人莫不知義理之當，無過不及之謂中，然未及所以中也。喜怒哀樂未發之前，及求吾心，果何為乎？回也，其庶乎屢空。惟空，然後見乎中，而空非中也。喜怒哀樂之未發，無私意小智擾乎其間，乃所謂空。由空然後見乎中，實則不見也。

二、梨洲案語：《理學錄》所載而《學案》不見者

(一)康節學派

1. 案語論邵雍

康節謂學不至於樂，不可謂之學。此康節一生精神得力處也。後心齋《學樂歌》，頗得傳此意。然康節工夫積久，迸出一個樂來。心齋大段見其端倪，便從此做起，多卻一番伎倆，不似康節之廣大自然也。康節反似為數學所揜，

49 按：此條後來補入王梓材和馮雲濠編輯的《宋元學案補遺》，卷30，見《儒藏》，史部第20冊，《歷代學案》第7冊，頁439。

而康節數學，《觀物》外篇發明大指，今載之性理中者。注者既不能得其說，而所存千百億兆之數目，或脫或訛，遂至蕪不可理。蓋此學得其傳者有張行成、祝泌、廖應淮，今寥寥無爲繼者。某嘗有所師受，別著成書，茲不具載。

(二)河南學派

2. 案語論游酢

定夫與與叔、上蔡、龜山在程門號四先生，而五峰之言曰：「聖門工夫，要處只在個敬字。定夫所以卒爲程門之罪人者，以其不仁不敬也。」《朱子語類》載之，不以爲非，何也？然朱子又云：「游、楊諸公，皆才高又博洽，略去二程參較所疑，及病敗處，各能自去求。雖其說有疎略處，然皆通明。」則五峰之言不足信明矣。然晚年出入於釋氏，其於師門之旨，不能無滲漏。此所以不解與人言也。

3. 案語論呂大臨

朱子於程門中最取與叔，以爲高於諸公，大段有筋骨，天假之年，必理會得到。至其求中之說，則深非之。及爲延平行狀，謂其危坐終日驗未發時氣象，而求其所謂中。蔡淵亦云：「朱子教人於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節。」又即與叔之說也。故學者但當於本源上理會，不必言語自生枝節也。

4. 案語論侯仲良

伊川謂侯子議論只好隔壁聽(國翔按：此句《學案》侯仲良小傳後附錄曾以尹和靖語轉述)，晦庵言師聖粗疎。羅仲素見之，坐少時不得，只管要行，則其涵養之淺可知矣。然安於羈苦，守節不移，蓋亦獨行之士也。

5. 案語論范祖禹

元祐中，客見伊川几案無他書，惟《唐鑑》一部。云：「三代以後無此議論。」朱子云：「范淳夫論治道處精善。到說義理，卻有未精。」然蘇軾之滑稽，敢施于伊川，而不敢閒于祖禹。豈人各有相制歟？

6. 案語論楊國寶

朱子言應之無他敍述，獨伊川有祭文。而呂氏諸書記其言行之一二。然詳祭文，亦伊川交遊耳，反闌人之列也。某(國翔按：此處梨洲自稱)按伊川祭朱光

庭文云：「不幸七八年之間，同志共學之人，相繼而逝。」而以應之與劉質夫、李端伯、呂與叔並列。則似是門人也。應之事蹟寂寥，而張商英所謂五鬼者，乃指歐陽棐、畢仲遊、楊國寶、邵□及伊川。其在當時，非聊爾人可知矣。

7. 案語論朱光庭

朱子言公掞文字有尺幅，是見得明也。愚按蘇軾策問，有令欲師仁祖之忠厚，而患百官有司不舉其職，或至於偷。法神考之勵精，而恐監司守令不識其意，流入於刻。光庭爲左司諫，即奏學士院考試不識大體。謂仁祖神考不足師法，乞正其罪，以戒人臣之不忠者。此等舉動，與孔文仲寔在百步五十步之間，洛蜀相持，使小人收漁人之利，只是見不明也。

8. 案語論劉絢

絢以《春秋》鳴於一時，同門無不推之。伊川亦謂：「絢作《春秋傳》，自不需某費工夫。」即至書出，則又不可，孰謂解經爲易事哉？

9. 案語論劉絢、李籲

二程得劉絢、李籲，而門人益進。故宋史門人列傳，以二人爲首。然無他文字可以考見。伊川稱劉質夫久於其事，自小來便在此。李端伯相聚雖不久，未見他操履，然才識穎悟，自是不能已也，惜皆死於元浮之初，未見其究竟耳。

10. 案語論劉安節

許景衡誌安節墓，言鄒浩得罪，安節追路，勞勉之，幾得危禍。而朱子言道鄉赴貶所，到某州，元承爲守。舟子云：「若載鄒正言，不敢取一錢。」元承撻之。何相背之若是耶？注引晁氏客語爲證。某按：客語乃劉安上事，朱子記憶之誤也。上蔡言安節未有進處，只爲無根。指庭前茶□比之。此花有根，則一年長盛一年。謂安節無所進則可，必不至玷辱名教，不如一舟子也。

11. 案語論張繹

繹有《恩堂記》云：「世間事有當思者，有不當思者。利害生死，不當思也。如見某物而思終始之，此當思也。此即溝壑喪元之意。」繹在程門最後進，年僅三十八九，而勇於進取，卒能自見。

12. 案語論馬伸

伸晨興必整衣冠端坐，讀《中庸》一過，然後出視事。嘗曰：「吾志在行道，若以富貴爲心，則爲富貴所累；以妻子爲念，則妻子所累。是道不可行也。」

(國翔按：此前一段，《學案》如小傳)卒之節烈炳然，其學問之功，爲不誣矣。吾師言東漢節義一變至於道，於馬伸而益信。

13. 案語論王蘋

龜山言：同門後來成就，莫踰吾信伯。而林父軒乃言信伯得之于龜山，則信伯在程門而卒業於龜山者。和靖有與信伯書云：「承教論語二事，今已改正，或更有未按處，無惜貶諭。朋友切磨之道，廢而不講，正賴吾信伯也。」蓋能考訂遺書，有功於師門者也。

14. 案語論譙定

此伊川之學別出爲一脈也。易家有蜀才者，蜀人范長生也。年數百歲，譙定大略似之。

15. 案語論袁溉

此亦伊川別出一脈也。溉傳薛季宣，直下遂流而爲功利。朱子之所謂浙學也。《宋史》溉誤爲滋，而薛翁賣香(國翔按：《學案》小傳中故事)，亦誤爲賣醬。讀季宣《艮齋集》，始得而正之。溉有文武才用，人多傳其異，非學術所關，故不載。

16. 案語記程氏門人若干(包括：王岩叟、劉立之、林大節、張閎中、馮理、鮑若雨、周孚先、唐棣、謝天申、陳經正、李處遯、孟厚、范文甫、暢中伯、暢大隱、郭忠孝、李樸、周行己、邢恕)之後，梨洲有一總的「案語」：

右二十二人，伊洛淵源錄所載。無記述文字者，忠義如郭忠孝，奸邪如邢恕，不妨並列。來者不拒，去者不追，顧人之自處何如耳。大冶之內，無分乎金銀銅鐵也。

17. 案語論劉安上、吳給、許景衡、范沖、賈易

右五人者，李心傳《道命錄》載其爲程氏門人，而劉安上、賈易人品皆在下中。

18. 案語記楊迪、鄒柄、劉立之、時紫芝(國翔按：僅列名字)、潘旻、趙彥道、林志寧

右六人見《二程全書》，趙彥道見《朱子語類》，林志寧見《龜山集》。當時程張從學之士甚盛，不能網羅無失，亦故記其可見者。

(三)關中學派

19. 案語論呂大中

晉伯處事煩碎，和靖教以易簡。蓋從心上理會，不期簡而簡；從事上理會，未有不至煩碎也。

20. 案語論呂大鈞

子厚謂秦俗之化，亦先自和叔有力焉(國翔按：此句《學案》呂大鈞小傳後附錄後「百家僅案」中有)。學者高談性命，而推行不去，終是此中有虧缺處也。若和叔者，庶幾力行之士歟？

(四)道南學派

21. 案語論龜山一派

龜山三傳得朱子而其道益光，乃豫章在即門中，最無氣焰，而傳道卒賴之。先師有云：「學脈甚微，不在氣魄上承當。」豈不信乎？然亦多湮沒而無聞者。聞不聞，君子不以為意，而尚論者所不敢忽。林艾軒與楊次山書云：「龜山先生有一徒弟在永嘉，不知其存否。」今一在三衢，即徐承叟。某舊識之。前日過三衢，已八十餘。從前不應舉，是在當時已多不識，況至於後世乎？今姑存其可考見者，奉化章大定、衢州柴禹聲、柴禹功，其問答中有周孚光，字伯忱。如鄭季常、范濟美、李似祖、曹令德，名字皆不可知矣。(國翔按：《學案》中為：「宗羲案：林艾軒與楊次山書云：『龜山先生有一徒弟在永嘉，不知其存否。』今考之，當是宋之才也。是在當時已多不識，況至於後世乎？他如范濟美、李似祖、曹令德，名皆不可知矣。」)

(五)湖南學派

22. 案語

震有《漢上易解》，云：「陳摶以先天圖傳種放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍。放又以河圖洛書傳李溉，溉傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧修，又以太極圖傳周敦頤，敦頤傳程顥、程頤。是時張載講學于二程邵雍之間，故雍著《皇極經世書》。牧陳天地五十有五之數，敦頤作《通書》，程頤著《易傳》，載造《太和》、《三兩》篇。某今以易傳為宗，和以雍、載之論。」(國翔按：

此段朱震自述部分見於《學案》朱震小傳)震之源流如此，而朱子不取之。云：「朱子發解易，如百衲襖，以此進讀，教人主如何曉？便曉得，更如何用？」又言：「其卦變即變到三爻而止，于卦解多有不通處。」然朱子自為卦變，則圖與說相背，又無以勝《漢上》也。

(六)江右學派

23. 案語論吳澄

自考亭而下，深通經術者，未有過於草廬者也。彼北溪、雙峰之徒，嗤黜為塵土耳。然平懷論之，草廬終不能及金華一派者，何也？金華一段剛毅之氣，振拔汙險，此考亭相傳之血路也。草廬學問未免流行坎止，廉隅盡化，其去俗也不遠。此尚同之病也。雖然，有元一代人物，其光明俊偉者，盡在是矣。何可及哉！何可及哉！

(七)河東學派

24. 案語

世之為瞽說者，於明從祀四子，白沙則議其禪，敬齋則議其狹，陽明則議其霸，於河東則無遺議焉。而先師程嘗有歉於河東之出處。景泰之易儲也，文清無一言。然三年五月，文清時在南京大理，猶之可也。于謙之殺，按文清遺事。天順元年正月，內法司擬于謙、王文等危在社稷，淩遲處死。一日同列，皆衣紫。先生問之，同列曰：「不知耶？欲刑某等耳。」先生曰：「此事人(國翔按：下缺)」

(八)崇仁學派

25. 案語論吳與弼

先師言：「明之從祀，不當遺康齋。」而世之議康齋者，至今猶未解也。然即其所議，而康齋之人品愈不可揜。尹直《瑣綴錄》云：「康齋以弟不檢，乃自褫冠，蓬首褻衣束裙，雜稠人中，跪訟於府庭。府守閱狀，見其名，始遇以禮。未幾，又訟於布、按二司。張元楨作書切責之，謂『當上告素王，正名討罪，豈容先生久竊虛名，為名教中之罪人。』」自此錄流傳，無不以康齋訟

弟有玷名行。即爲之解者，亦曰：「其弟盜賣祀田，康齋以祖宗爲重，不得不然。」又云：「元楨始疑康齋，後亦釋然。」某按楊時喬《傳易考》，始知大有不然者。時喬曰：「府守張某，弼拒不見，張恃京貴，有忌弼者，欲壞其節行，每加慢侮，蹴人訟之，無應者。最後以嚴法脅人冒其弟名訟之。牒入，即遣隸名捕。門人胡居仁等議以官服往，弼不從，以民服隨隸至庭。張守仍侮慢之，方以禮遣。弼無慍色，亦心知非弟意，兄弟相好如初。海內皆知張守無狀，卒敗官而去。其本末如此，則所謂京貴忌弼者，即尹直之流也。蓋康齋胸中盡忘榮辱，未嘗自以爲官，自以爲道學。而張元楨爲翰林爭體統，爲道學爭門面，以康齋囚服公庭，倒卻體統門面，故疾之如仇讎，豈知甕外之有天乎？于此益見康齋之大也。」

26. 案語論胡居仁

敬齋於一時人物，多所議論。見章楓山，則不契而別。言莊定山只一豪曠，此風既成，爲害不細。同門若陳白沙、婁一諒，俱有貶辭。蓋其爲學，死守「涵養需用敬，進學在致知」二語，故以爲操存涵養是靜中工夫，思索省察是動上工夫。動靜二端，時節界限分明。工夫所施，各有所當。而見工夫一貫者，便以爲禪學。焦澹園評之：「胡生直一強項村學究耳。」然其持守嚴毅，不事口耳，故齋齋之正脈也。

27. 案語論謝復

西山言：「白沙晚年所得，專主於靜，似有戾乎先師之說。蓋其所與遊者，定山、太虛諸人。日積月累，與之俱化。故其形於篇什者，多空寂長生之術，而君子有不屑焉。」即是言，可以觀西山之所得矣。蓋康齋之學，敬義夾持，誠明兩進。敬齋、一齋、西山，皆守其說，而白沙在師門別出一派，故同門往往訾之爲異耳。

28. 案語論魏校

莊渠之學，得之余幹胡敬齋。大要以主靜爲功，葆合沖和，蓄極而發。嘗謂「上天之載，無聲無臭，惟潛龍爲近之。」而與同時講道者論終不合。其弟子歸震川大聲疾呼，鳴其不平，然亦終莫能應也。

29. 案語論夏尚樸與婁諒、胡居仁的關係

婁一齋之書不傳，觀《東岩文集》，則可以知一齋之宗旨與敬齋不甚相出

入也。而《居業錄》指摘一齋有搬柴運米之說，不知何故。自一齋以甯庶人受類，而傳東岩者，且冒以敬齋之門人矣，可歎也。

30. 案語論婁諒一脈

一齋弟子甚盛，張東白誌一齋墓云：「先生所造就名士已達，如韶州蔣欽、四川布政使鄭齡；未達如蔡登輩，皆其表。然又有廣信夏一之與潘潤並稱，可以見其大概矣。」

31. 案語論張元禎

言東白者，第謂與陳選、羅倫、陳獻章、胡居仁相切磨於道，而學於楊傑無聞也。惟楊止庵載之。止庵與楊傑俱信州人，必故老傳聞，不誣也。豈傑早世，又東白甚訾康齋，故無人追溯之耶？

32. 案語論魏校

莊渠宗旨，以靜爲天根，動爲天機。故養之於靜，察之於動，歧動靜而兩之。此用靜致知之嫡傳也，乃無有言其出於敬齋者。非震川所述，後世亦迷其源流矣。

(九)白沙學派

33. 案語論陳獻章

自宋南渡來，以窮理居敬爲二門。窮理者，役心於載籍；居敬者，以心操心，以念見念，失之者，故無論矣；得之者，亦終苦其難一也。白沙舍繁求約，舍難求易，而學以自然爲宗，以忘已爲大，無欲爲治。其用力以勿忘勿助之間，纖毫人力不著爲天則。蓋雖學于康齋，而于康齋之學，別出一宗者也。

34.案語論莊泉、羅倫兩人

定山、一峰雖不在白沙弟子之列，而其推崇白沙，一如弟子也。定山得白沙之玄遠，一峰得白沙之真實，皆非標榜門戶者所能及耳。

35. 案語論白沙門下

及白沙之門者甚眾，如易德元、陳秉常其人，皆重內而輕外，已大而物小。蓋白沙教人，常令學者看〈與點〉一章。章楓山曰：「朱子謂專理會此章，恐入於禪。」白沙曰：「彼一時也，此一時也。朱子時人多流於異學，故以此言救人。今人溺於利祿深矣，必知此意，然後有進步處。」（國翔按：此段話《學

案》錄於《夏東岩文集》)故其門人能興起如此。嗚呼！世之陷溺於利欲者，其以禪學目白沙宜矣。

(十)甘泉學派

36. 案語論湛若水

甘泉以隨處體認天理爲宗，即白沙之自然也。自然處爲天理，稍著意即失之矣。故白沙語之曰：「人與天地同體。四時行，百物生。若滯在一處，安能爲造化之主？善學者，常令此心在無物處，便運得轉耳。」又曰：「自然之樂，乃真樂也。宇宙間復有何事？」觀甘泉年九十而有南嶽之遊，鄒東廓令諸人獻老而不乞言，斯甘泉之入人者深矣。

37. 案語論呂懷

巾石宗旨以變化氣質爲主，其工夫趨於平實，亦以救一時懸空測度之弊。在白沙一派，尤爲得力者也。

三、理學人物：《理學錄》列入而《學案》未收者

(一)浙學派

1. 厲詳

厲詳，東陽人。不遠數百里從學於葉適。歲時不歸，同席畏其志篤。

(二)道南學派

2. 盧奎

盧奎，邵武人。正和初進士，仕至江西運判。嘗作《毋我論》，爲眾所推，號盧毋我。其學多得於龜山。

3. 鄭棐

鄭棐，字克恭，泰寧人。熙甯進士。始學於劉彝。元豐間，又從楊時遊。終宣城令。

(二)金華學派

4. 唐元嘉

唐元嘉，字顯德，蘭溪人。登進士第，授仁和縣丞，升江浙行省掾。至正末從丞相答剌罕節制金陵，兵敗死之。宋濂狀夢吉，言吳履、唐元嘉從公爲甚久。

(三)河東學派

5. 白良輔

白良輔，洛陽人。或問禹錫、良輔于薛瑄，薛瑄曰：「洛陽似此兩人也難得，但恐後來立腳不定。」(國翔按：此句話《學案》入于閻禹錫小傳)

6. 喬縉

喬縉，字廷儀，洛陽人。薛瑄見而奇之，授以《毛詩》、《太極》、《西銘》諸書。登成化八年進士第，授工部主事，改兵部遷員外郎。出爲四川布政司參議，乞歸。

7. 王英、王復

王英、王復，皆瑄之門人也。瑄之歿，皆有哀詞。

8. 王爵

王爵，字錫之，秦州人。潛心力學，從游周蕙，而講操存之學。弘治初爲國子監生，仕爲保安州判官。非義不取，惡衣惡食，探如也。

9. 李崙

李崙，字世瞻，臨潼人。登成化五年進士第。調屯留知縣，升戶部主事，積員外郎郎中。出守廬州府，升河南左參政，轉山東右參政，未上而卒。

10. 劉璣

劉璣，字用齊，咸寧人。成化十七年進士，授曲沃知縣，入爲戶部主事。歷知端州、九江、衡州三府。擢太仆寺少卿、太常寺卿，戶部左侍郎、尚書致仕。關學編李錦傳言出其門者如李參政崙、劉尚書璣、於知州寬、董員外養民及舉人張子渭、李盛，漸被尤深。

(四)崇仁學派

11. 楊傑、周文

楊傑、周文，皆信州人，與婁諒同時問學於崇仁。吳與弼以諒確實、傑純

雅、文勇邁(國翔按：此句《學案》崇仁學案中康齋小傳中提及)，皆爲任道之器。而諒、文晚成，傑早世。張元楨以神童赴闕主於傑家，傑教之爲文。元楨贈之詩云：「我到饒陽獨羨君，天之星斗首之麟。有時一舉登庸去，五色雲中拜聖人。」(國翔按：《學案》中未為兩人單獨列傳，僅在吳與弼小傳中提到兩人之名)

12. 桂萼

桂萼，字子實，饒州安仁人。自幼從兄華聞胡居仁之緒論，其學以收斂身心爲主，以孝悌忠信爲實踐，以經綸康濟爲事業。百家無不究心，期於致用。登正德辛未進士第，歷知丹徒、武康、成安，擢南刑部主事，以議大禮受上知。時稱爲張、桂(國翔按：張璁、桂萼)。累官吏部尙書兼武英殿大學士，致仕。諡文襄。

13. 王應電

王應電，字昭明，昆山人。從魏校受經，慨然以聖人之道爲可學，三代之治爲可行。篤好周禮，謂「近儒之言周禮者，是諸人之周禮也，豈周公之周禮哉？」以所著撰，質之羅洪先。洪先少許可，有頗留意於靜，處薄不省。久之，與應電習，乃稍稍讀其書，異之。於是陳昌稽首以師禮事焉。已而卒。

14. 周士淹

周士淹，字孺亨，太倉人。父廣，南京刑部右侍郎。魏校講道星溪，士淹從之遊。嘉靖十六年舉於鄉，試禮部不第而卒。是時天下皆爲新建之學，而校之學所傳不廣。荆溪唐順之始事校，後復向王氏。惟士淹稱其師道，終不變。校之遺書，士淹讐定之力爲多。

15. 歸有光

歸有光，字熙甫，昆山人。人稱震川先生。爲文好司馬遷，得其神氣。登嘉靖四十四年進士第，年六十矣。授長興知縣，傳順德通判，著南京太僕寺丞，留侍文淵閣掌制，勅修《世宗實錄》。有光自言少爲莊渠家婿，獲聞緒言，晚年屬望之尤篤。

(五)白沙學派

16. 區越

區越，新會人，登進士第。正德元年，知嘉善，有惠政。擢戶部主事。少

游獻章之門。

17. 林體英

林體英，莆田人，舉鄉試。學于白沙兩月。其歸也，獻章有詩送之。

18. 丁積

丁積，字彥誠，以戊戌進士出宰新會，即師事陳獻章。積教民間行四禮，毀淫祠，政行邑理。在邑六年而卒。獻章率士民祀之。

19. 姜麟

姜麟，字仁夫，蘭溪人。弘治二年進士，以使事如貴州，還取道白沙，師事陳獻章。出語人曰：「吾閱人多矣，如先生者，耳目口鼻，人也；所以視聽言動，非人也。」京師人問之，必曰：「活孟子、活孟子。」

白沙再傳

20. 方重傑

方重傑，字思興，南海人。幼割股愈母疾。正德己卯舉於鄉，受業張詡，卓然心性之學。病革，令其子講「疏食飲水」章，歌「歸去來兮」辭，自作挽文而去。

21. 鍾曉

鍾曉，字景暘，順德人。鄒智之謫石城也，曉師焉。以舉人分教梧州，督學重其學行，檄主桂林書院。九載，遷國子監學正、南京監察御史，謫判沔陽。歷知歸州、同知瑞州，知思恩府致仕。居官三十餘年，貧約過於寒生。

(六)甘泉學派

22. 錢薇

錢薇，字懋垣，海鹽人。嘉靖十一年進士，從湛若水講學於京師。時若水之門皆顯貴賢豪，堅守師說。薇獨窺微旨，心體動靜，律呂氣數，直破去經傳，還求自得，多出儒先所謂道者。授行人，選爲禮科給事中，以言事罷。

23. 潘子嘉

小傳(未完)

潘子嘉，字汝亨，劉安州人。湛若水開觀光館于南雍，負笈往從問學。若水曰：「在聞道。」問聞道，曰：「在心志。」又曰：「必真知而後知立志也者，

其聖學之基乎？」問道，曰：「道，天理也，心之本體也。子能知本體之自然，則知道矣。」問自然，曰：「心之本體不假人力，故知勿忘勿助之間，無所用（下缺，殘稿至此完）」

四、學者遺事：《理學錄》所載而不見於《學案》者

周敦頤遺事

《宋史》載侯師聖學于程頤，未悟，訪敦頤。敦頤曰：「吾老矣，說不可不詳。」對榻夜談，越三日乃還。頤驚異之曰：「非從周茂叔來耶？」按濂溪卒於熙寧六年，而師聖于靖康建炎間尚在。其題上蔡手貼云：「顯道與予爲同門友，然視予爲後生。」則其年輩不與濂溪相接明矣。

五、案語錯置：《理學錄》中梨洲語而《學案》中作百家語者[50]

1. 評呂希哲

呂氏家教近石氏，故謹厚性成，又能網羅天下之賢豪長者以爲師友。耳濡目染，一洗膏粱之穢濁。晚更從高僧游，盡究其道，斟酌淺深而融通之。而曰：「然後知佛之道與吾聖人合。」是於師門之旨，未有所得也。

2. 評蘇昞

季明得罪，頗以遷謫爲意。和靖問之：「季明上書時爲國家計耶？爲身計耶？若爲國家計，自當忻然赴貶所；若爲進取計，則饒州之貶，猶爲輕典。」又嘗患思慮不定，思一事未了，它事如麻又生，是於學問中未見有得力處也。

3. 評吳師道

白雲高第弟子雖眾，皆隱約自修，非岩棲穀汲，則浮沉庠序州邑耳。如子長、正傳文采皆足以動眾，爲一世所指名者，則又在師友之間，非貼貼函丈之下者也。然白雲非得子長、正傳，其道又未必光顯如是耳。

4. 評金華學派

金華之學，自白雲一輩而下，多流而爲文人。夫文與道不相離，文顯而道薄矣。雖然，道之不亡也，猶幸有斯文之在也。

---

50 按：此六條不屬佚文，但也一並輯錄於此。

5. 評魏了翁

《宋史》言鶴山築室白鶴山下，以所聞於輔廣、李燔者，開門授徒，氏爭負笈從之，由是蜀人盡知義理之學，於是《嘉興志》〈輔漢卿傳〉遂謂鶴山是漢卿之門人。某(《學案》作「然」)考《鶴山集》，言「開禧中，余始識漢卿於都城，漢卿從朱文公最久，盡得公平生言語文字，每過余，相與熟復誦味，輒移晷弗去。余既補外，漢卿悉舉以相畀。」又言「亡友輔漢卿端方而沈碩，文公深所許與。」乃知友而非師也。故以漢卿、鶴山並次，見源流之所自云。

6. 評元代儒學

有元之學者，魯齋、靜修、草廬三人耳。草廬後至，魯齋、靜修，蓋元之所藉以立國者也。二子之中，魯齋之功甚大。數十年彬彬號稱名卿材大夫者，皆其門人，於是國人始知有聖賢之學。靜修享年不永，所及不遠，然是時虞邵庵之論曰：「文正歿，後之隨聲附影者，謂修辭申義爲玩物，而苟且于文章。謂辨疑答問爲躐等，而故困其師長。謂無所猷爲爲涵養德性。謂深中厚貌爲變化氣質。外以聾瞽天下之耳目，內以蠱晦學者之心思，雖其流弊使然，亦是魯齋所見只是粗跡，故一世靡然而從之也。若靜修者，天分儘高，居然曾點氣象，故未可以功效輕優劣也。」

後記：筆者發現《理學錄》是在2003年，雖然一直不斷有其他文字的撰寫，但對於《理學錄》的研究始終在醞釀之中。如今余英時先生八十壽誕，筆者特完稿並將此文獻給先生，祝願先生與師母福壽綿長。筆者的祝願不僅是個人情感的所在，相信也是中國文化精神價值薪火相傳之所繫。

On the Newly Discovered *Lixue Lu* by Huang Zongxi

Peng Guoxiang

Abstract

The *Ming ru xuean*明儒學案and the *Song Yuan xuean*宋元學案by Huang Zongxi (1610-1695) are well-known as the greatest contribution to the study of the intellectual history of Confucian tradition during the Song, Yuan and Ming dynasties in China. Before those two sourcebooks, however, there was another one, the *Lixue lu*理學錄, which is also a sourcebook of Song, Yuan and Ming Confucian intellectual history that has always been regarded as being lost. Thus, almost no one in academia knows this book. Fortunately, I found this book by chance a few years ago. This article is a study of this newly rediscovered book. First, I examine its content, style and arrangement, and then scrutinize its relation to the *Ming ru xuean* and the *Song Yuan xuean*, including their similarities and differences. Finally, I point out its value and significance, which according to my study are: First, as a preparation for later writing the *Ming ru xuean* and the *Song Yuan xuean*, the *Lixue lu* reflects Huang Zongxi's initial ideas about the intellectual history of Song, Yuan and Ming Confucianism. Secondly, quite a few materials in the *Lixue lu* are not included in the later *Ming ru xuean* and *Song Yuan xuean*. These additional materials provide a new basis and perspective both on the Confucian intellectual history of the Song, Yuan and Ming dynasties and on Huang Zongxi's own view on this history. Thirdly, the rediscovery of the *Lixue lu* enables us to envision a relatively clearer picture of the formation of the present version of the *Song Yuan xuean*, which has been always obscure because of the loss of Huang's manuscript. Finally and most importantly, the new materials in the *Lixue lu*, compared with the two later *xuean*, can broaden and deepen our understanding of Huang Zongxi's view on Confucian intellectual history of the Song, Yuan and Ming dynasties as an evolutionary process.

Keywords: Huang Zongxi, *Lixue lu*, *Song Yuan xuean*, *Ming ru xuean*, intellectual history of Confucianism in the Song, Yuan and Ming dynasties

程廷祚與程雲莊

——清代中期思想史的一個研究

王汎森*

摘要

這一篇論文討論了幾個複雜的問題：第一、它解答了一個胡適在七十幾年前所提出的學術公案，即清代中期的思想家程廷祚(1691-1767)究竟與明末清初的思想家程雲莊(1602-1651)有何關聯？第二、三百多年來，不斷有人提及程雲莊，但是因為不曾讀過他的文集(或是只有較少的接觸)，所以對他的思想內容往往掌握不確，本文透過孤本《程氏叢書》釐清其思想之大概。第三、本文將程雲莊與程廷祚之思想交涉作一梳理，認為在瓦解邵雍、朱子易學的形上體系這件工作上，程廷祚受了程雲莊之啟發而展現清代中期思想的一個特色——即「尋找平實、淺近的聖人」。第四、本文也對胡適當年在建立「顏李→程廷祚→戴震」這一思想系譜時的若干成見，作了檢討。

關鍵字：胡適、程廷祚、程雲莊、清代中期思想

* 中央研究院院士、歷史語言研究所特聘研究員。
本文承鄭吉雄兄提供寶貴意見，特此致謝。

一、胡適所留下的公案

胡適(1891-1962)可能是近代中國最早注意程廷祚(1691-1767)在清代思想史之地位的人，他曾自述說，最早是因爲研究吳敬梓(1701-1754)《儒林外史》，注意到《儒林外史》中的莊徵君即程廷祚，而「搜書案」的主角盧信侯即是《青溪集》中之劉湘煃[1]。第二層因緣是胡適在1920年代著《戴東原的哲學》時，曾推測戴震(1723-1777)之反程朱思想可能承自清初的顏李學派，而程廷祚是中間的媒介[2]。胡適後來寫了〈顏李學派的程廷祚〉這篇長文，很系統地闡發程氏思想與顏李學派之關係。此外，胡適還爲北大編輯出版了程廷祚的文集[3]。現在回過頭去看，胡適在討論程氏與顏李學派的關係時，創發之功很多，事實上後來幾篇有關程廷祚的論文，往往是正面發揮或反對胡適的論點[4]。

程廷祚原籍安徽歙縣，康熙三十年(1691)生於江寧上元縣，字啓生，別號綿莊，晚年自號青溪居士。他早年即以文才聞名，旋識武進惲鶴生(皋聞，1663-1741)，接觸顏、李之學，深深被它們吸引。

雍正十三年(1735)，程氏舉博學鴻詞科，因爲拒絕某要人希望以他爲門生的提議，遂以此報罷，時年四十五。從此之後，他杜門卻掃，專力於《易》，既不喜漢儒互卦、卦變、卦氣，也痛斥宋元河洛圖書、太極諸說。最有名的著作爲《易通》及《大易擇言》。程氏少年時曾讀過毛奇齡(西河，1623-1716)的《古文尚書冤詞》袒護梅氏《古文尚書》，乃作〈《古文尚書》冤冤詞〉以攻之。

---

1 程廷祚，《青溪文集續編》，卷3，〈紀《方輿紀要》始末〉；在《青溪集》(合肥：黃山書社，2004)，頁331-333。

2 胡適，《戴東原的哲學》，第二章，收入季羨林主編，《胡適全集》(合肥：安徽教育出版社，2003)，冊六，頁353-354。

3 參見胡適，〈北京大學新印程廷祚《青溪全集》序〉，原載1936年6月4日天津《益世報．讀書周刊》第51期；收入《胡適全集》，冊八，頁137-140。

4 參見薛貞芳主編、何慶善審訂，《清代徽人年譜合刊》(合肥：黃山書社，2006)，下冊，薛貞芳所輯之「附錄一：《清代徽人年譜合刊》譜主研究論著索引(1900-2003)」，頁1028的九篇論文篇目。譬如山井湧即反對程廷祚與戴震思想的關係，見山井湧著、胡發貴譯，〈程廷祚的氣的哲學：兼論朱熹、程廷祚、戴震思想的異同〉，《中國哲學史研究》，第1期(1988)，頁71-78。

乾隆十六年(1751)，上特詔舉經明行修之士，程氏以江蘇巡撫推薦入都，仍報罷歸。乾隆三十二年(1767)卒于家，年七十七[5]。

胡適說程廷祚早年(康熙五十三年，1714)曾經致書李塨(1659-1733)，表示自己準備寫《閑道錄》來發揚顏李學說，這封來自金陵的信，給北方的李塨莫大的鼓勵，覺得顏李學說興盛有望[6]；李塨原先寄望方苞(1668-1749)發揚其說，但是方苞因爲受到文字獄案的牽連(1711-1713入獄)而開始有所畏葸，尤其是程朱乃清代官方功令之學，而顏元(1635-1704)、李塨反宋儒的態度非常堅決，方苞爲了避免觸犯功令，不再像先前那樣熱心宣揚顏李的學說，甚至有些退縮。不過我們從方苞的文章中仍可看出他對顏李之推崇，他的「敦崇堂四友」中有李塨、王源(1648-1710)二人，即是最好的證明[7]。在方苞之後，李塨一度把程廷祚當作傳道的種子。康熙五十九年(1720)李塨南遊金陵時，程氏曾與他密切討論，並說顏元「蓋五百年間一人而已」。但是，當程氏於雍正二年(1724)及雍正四年(1726)兩次訪問北京之後，可能被北京的程朱學風所驚嚇而對顏李的態度漸變，從此以後，程氏便「不以顏、李之書示人」。胡適引程氏給袁蕙纕的信說明他的消極態度：「而當代名儒即有疑其以共詆程朱相唱和者，……然而聞共詆程朱之說，不可不爲大懼也。某之懼，非敢不自立而甘于徇俗也。」[8]而李塨許爲傳道有望的名單中，也不再出現程廷祚的名字[9]。

胡適一眼便看出程廷祚與當時思想界種種複雜的牽涉。在〈顏李學派的程廷祚〉中，胡適顯然對程廷祚評價宋儒的態度前後不一感到困惑，所以花了許多篇幅詳論程氏何以時而攻擊宋儒，說宋儒與三代聖人背道而馳；但又時而極度讚頌宋儒，說宋儒一反漢唐章句訓詁之儒，使聖經賢傳語語返向自己的身心而且又以聖人爲必可學而至，其貢獻不可小覷。胡適認爲程氏「依違兩可」：

---

5 以上參用戴望，〈徵君程先生廷祚傳〉，收入《青溪集》，「附錄」，頁408-410。

6 李塨針對此事之覆函，在《恕谷後集》(《叢書集成初編》據畿輔叢書本排印；上海：商務印書館，1936)，卷4，〈復程啟生書〉，頁42-43；而程廷祚康熙五十三年(1714)致李塨函，並未收入程廷祚自己的文集，而附錄於李塨之〈復程啟生書〉後。

7 方苞，《方望溪遺集》(合肥：黃山書社，1990)，〈與黃培山書〉，頁65。

8 程廷祚，《青溪文集續編》，卷7，〈與宣城袁蕙纕書〉；在《青溪集》，頁392。

9 上述內容請參見胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，原載1935年7月北京大學《國學季刊》第5卷第3號，收入《胡適全集》，冊八，頁91-136。

在程朱作爲朝廷功令之學的龐大壓力之下，程廷祚不敢公開批評宋儒，其公開批評宋儒之處，多是宋儒的解經之疏，但宋儒本來就不以解經見長，而他私下對宋儒的人性理欲方面的觀點則批判不遺餘力，這些面相說明了程氏至死都仍然是一個顏李的信徒[10]。

胡適的論點呈現了幾個問題。第一、胡適顯然將清儒的幾種思路視爲一體：第一種思路是反宋儒的禁欲主義哲學，第二種思路是對日常生活世界的肯定，第三種思路是反宋儒。而他之所以認爲「顏李→程廷祚→戴震」之間有一條直接的聯繫，是因爲他誤認爲若有其中一種思路，則另外兩者必同時兼具，意即只要看到某些人同樣有著反宋儒的言論，胡適便認爲其思想是同質的。但是清儒中反宋儒者真是車載斗量，故不必然可以根據這個特徵即建立一個清楚的傳承關係，而且並不一定反宋儒就必定主張「尊情達欲」。事實上，顏李既反宋儒、反禁欲，又以「禮」來進行最嚴格的節欲；而戴震的「通情遂欲」之學與顏李之學，實際差異極大[11]。他們相同之處是在反宋儒，以及在講「欲」時有些表面的彷彿而已。程廷祚一方面與顏李學說關係密切，另一方面則相當尊重宋儒，而他與顏李相契之處並不在反宋儒這一點，而是顏李的一些「實」的觀念，例如：「但當從事于實學，不得高言性命」、「鄉三物，教萬民」、禮樂思想、充分肯認日常生活世界而拋棄過度形上化或心性論的思惟吸引了他。

第二、胡適說《儒林外史》是一部宣揚顏李哲學的小說，原因是《儒林外史》中批評宋儒的禁欲主義哲學。由這一個論斷可以看出，胡適誤以爲清儒中只有顏李反宋儒，所以凡反宋儒者皆與顏李有關，因此他布置了一條線索，認爲顏李經由程廷祚而影響到戴震，又因程氏與吳敬梓有來往，故又影響到《儒林外史》[12]。其實清代反宋儒的學者非常之多，絕非顏李之專利；因爲反宋儒就把它們湊到一個系譜中，是一件相當危險的事。

胡適對程廷祚與顏元的種種論斷，受戴望《顏氏學記》的影響[13]。清儒馮

---

10 胡適，〈顏李學派的程廷祚〉。

11 參見我的〈明末清初的一種道德嚴格主義〉，收入郝延平、魏秀海主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998），頁69-81。

12 參見胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，頁110，124-126，133-134。

13 胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，頁124。另參見戴望，《顏氏學記》（臺北：臺灣商務

煦(1842-1927)早已說過，他的朋友戴望(子高，1837-1873)尙顏元之學，「尤服膺先生(程廷祚)」，戴氏作《論語注》與朱熹(1130-1200)持論相異，「每引先生說以自助。然先生折衷理道，持之有故，不爲已甚之辭，非夫子高伺瑕抵隙以求勝紫陽爲名高者也」，馮煦鄭重提醒，「后之學者毋震于子高之說，并誣先生」[14]。

對於程廷祚與顏李及戴震的關係，我就先說到這裏。本文的宗旨實別有所在，即程廷祚之學說除了顏李這個淵源之外，似乎與明末清初另一位思想家程智(雲莊)有關。胡適在用力研治程廷祚之時，提出了一個重要問題，即程氏《青溪集》中一再提及的程雲莊究竟是何許人[15]？他似乎覺得這個問題有其重要性，故馬上寫信請教清史權威孟森(1868-1938)[16]。孟森大概也從未讀過程雲莊的著作[17]，而且也未能提供任何進一步的線索，所以我們並未見到胡適後來有任何進一步的工作[18]。

胡適之所以在研究程廷祚之時轉而注意程雲莊，是因爲他注意到程氏幾次提到程雲莊的易學，因而開始留心這條線索，但是因爲材料的限制而未能進一步開展研究。我評估《青溪集》中的若干材料之後，有充分理由推定顏李與程雲莊是程廷祚思想的兩大來源。程廷祚在爲其弟所著《明儒講學考》寫了一篇〈序〉，當談完明代講學的派別之後，他堅確地指出在明儒朱陸兩派之後，明末清初亦見兩派，他說：

(續)

印書館，1970)，頁96-98。

14 馮煦，〈程綿莊先生傳〉，收入《青溪集》，「附錄」，頁414。

15 胡適在〈顏李學派的程廷祚〉中說：「他頗采用程頤的《易傳》，也頗采納王弼的說法，又受了明末一個程雲莊的易學的影響。」《胡適全集》，冊八，頁122。

16 信寫於1936年6月23日，胡適說：「心史先生：……《心史叢刊》一集頁十五有云：『其緣飾以儒學，出入於九流者，厥惟程雲莊之大成教。今其流派尚有存者，雖經黃厓殺戮之慘，崇奉之信徒，曾不徑絕，如毛慶蕃其人。固無人不知為大成教徒者也。』程綿莊之《青溪集》中屢提及程雲莊之《易學》，我正想考研其書，但苦不得其線索。今讀先生所論，似先生熟知此派(按：大成教)之掌故，亟盼示以應參考諸書，使我得稍知此一派之內容，不勝感謝。」見《胡適全集》，冊廿四，頁311。

17 孟森〈朱方旦案〉中那一段文字是從清代的筆記小說中所得，徐珂《清稗類鈔》中即有類似的線索。

18 事實上非但孟森不曾見過程雲莊的著作，黃宗義乃至於全祖望顯然都只曾讀過程雲莊極少的著作。

崇禎之季，有吾家雲莊先生起于新安；國朝康熙中，有習齋顏先生起于博野。習齋動必以禮，敦善行而不怠，率門弟子講求禮樂兵農之實學，孟子有言，彼所謂豪傑之士也。雲莊先生明睿挺出，以《大易》立教，獨闡性命之微，而謂之極數，學者鮮能得其途徑以入。天之生上智不數矣，故所著書具存，而至今無問津者。朱陸而后，又有兩派。因附識于此，以俟夫尚論者焉[19]。

由上面這一段話可以看出程雲莊在他心目中地位之高，簡直是明末到清初最重要的思想家。我也發現程廷祚《青溪集》當中有關程雲莊之史料尚未被充分了解，故值得摘出，作一個比較深入的討論。

這個討論之所以可能，與我近年從東京內閣文庫得到程雲莊的《程氏叢書》(孤本)有一定的關係。將來如有機會，我預備寫一篇長文比較深入地討論程雲莊學說，此處則以程廷祚爲主軸，初步介紹程雲莊的思想大概、以及程廷祚與他的關涉，藉以推測兩位相去將近百年的程先生之間思想交涉的思想史意義。

二、程雲莊的生平

在文章一開始，已經略爲交代過程廷祚的生平了，此處要談程雲莊。程雲莊是中國近三百年學術思想史中最爲神龍見首不見尾的思想家[20]，過去三百多年中，提到他名字的人非常多，卻大多未曾讀過他的著作，故對他的思想風貌存在嚴重的誤解。它們大致可以分爲兩波：第一波是從明末清初一直到清代中期，像黃宗羲〈林三教傳〉一文[21]及全祖望〈書《程雲莊語錄》後〉[22]。第二

19 程廷祚，《青溪文集》，卷6，〈《明儒講學考》序〉；在《青溪集》，頁133。

20 我個人十多年前研究「太谷學派」時，即曾對程雲莊產生莫大的興趣，因為許多文章都提到程氏是大成教的創始者，而大成教似又與太谷學派有關。參見拙文〈道咸年間民間性儒家學派：太谷學派研究的回顧〉，《新史學》5卷4期(1994)，頁141-162。

21 黃宗羲，〈林三教傳〉，原在《南雷文案》，收入《黃宗羲全集》(杭州：浙江古籍出版社，1985-1994)，第十冊，頁544-546。

22 全祖望，《結埼亭集外編》(臺北：華世出版社，1977)，卷34，〈書《程雲莊語錄》後〉，頁1153-1154。

波是近代中外學者，如：胡適、酒井忠夫(1912-)、余英時(1930-)。黃宗羲(1610-1695)雖然提到程雲莊，但表示雲莊師承林兆恩之說而加遮掩[23]，現在看來，這一個推斷是沒有根據的。全祖望(1705-1755)雖讀過部分文集，但說：「予思見其書未得，雍正甲寅，長洲徐編修丈澄齋出其遺書示予，三篇之外，尙有《守白論》。」[24] 近人似乎只有酒井忠夫讀過程氏文集，在《中國善書の研究》中有零星幾段話稍稍敘及程氏學說，而且大抵不甚準確[25]。

因爲讀不到程氏文集或倉促過眼，所以對程雲莊學說之描述大多徜恍迷離，因而出現一連串問題。譬如：程雲莊是不是如黃宗羲所說的，是「修飾林兆恩(1517-1598)之餘術，而抹摋兆恩，自出頭地」[26]？或者，是不是如酒井忠夫所說的，程雲莊是明清之交三教合一的代表[27]；或余英時先生所說，爲商人哲學之代表者[28]？或者，是不是如全祖望所說的「正希晚年禪學，蓋得於雲莊」[29]，言下之意，程雲莊是以禪學爲主體的學者？或是如孟森所說的，他是大成教的始創者[30]？

但是我們把新見的程雲莊《程氏叢書》，和程廷祚《青溪集》中相關材料相比勘，可以看出程雲莊在當時及身後影響最大的是易學——程氏生前即號「大易師」，而與黃宗羲以來對他的種種說法不盡相合。我們現在因爲得以看到程氏弟子爲他所編的簡單年譜[31]，可以知道他的生平與易學、〈河圖〉、〈洛書〉、〈太極圖〉之糾纏及奮鬥不能分開。

程智(1602-1651)，字子尙，道號雲莊，萬曆三十年(1602)出生於安徽徽州

---

23 黃宗羲，〈林三教傳〉，頁546。
24 全祖望，〈書《程雲莊語錄》後〉，頁1154。
25 酒井忠夫，《中國善書の研究》(東京：國書刊行會，1960)，第三章第八節，〈林兆恩の三教思想〉，頁281-283。
26 黃宗羲，〈林三教傳〉，頁546。
27 酒井忠夫，《中國善書の研究》，頁282。
28 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》(臺北：聯經出版公司，1987)，頁125。
29 全祖望，〈書《程雲莊語錄》後〉，頁1154。
30 孟森，《心史叢刊一集》(據1935年大東書局排印本影印；臺北：華文書局，1969)，〈朱方旦案〉，頁15b。
31 湯二祐纂，袁二徵等同纂，《大易師雲莊亟士程子年譜》(以下簡稱《程子年譜》)一卷，收入《程氏叢書》坤編，日本內閣文庫藏本。我必須感謝廖肇亨、藍弘岳兩位先生的幫助，使我能獲讀此書。

府休寧縣，家裡經營典當業。十七歲隨父至杭州，後至蘇州。自敘云「吾十七來蘇，處商賈中，落落難合。內家以吾志在讀書，甚喜」。《年譜》說其父曾攜至杭州仲兄典當舖中，仲兄教其「持籌會計」，但程氏「不覺淚下，又恐傷先君之心，泣則匿帳中」。由這一段自述，可見他雖然出身典當商人的家庭，但是他心中厭惡，不願從商。其父恐其鬱抑成疾，遂又帶他到揚州，他自言「獨立江干，見江濤秋漲，一望無際，此心曠然直與天地相通，豈惟商賈不足限量，即世之功名富貴亦如秋風之卷以籜耳」[32]。

程氏自云十八歲在揚州時有一老人教以學仙，學之半年棄去。自問既不願學商賈以求富，又不願事科舉以求貴，決定「學宗孔孟，儒宗獨闢，繼往開來，如宋之周程張朱」，是年(萬曆四十七年，1619)冬返新安[33]。此後長住新安家中[34]。

從二十二歲至二十七歲，程智都在爲《易經》中〈河圖〉、〈洛書〉及〈太極圖〉的問題掙扎。二十二歲時，程氏「讀易有省，曰，此道之本也」，但同時也產生關鍵性的反思，故接著說「惟于〈太極〉、〈河圖〉、〈洛書〉等圖合之經文，多不浹洽，乃以諸圖綴于內衣，晝夜思維」。此間他曾徒步到河南拜謁邵雍(1011-1077)的祠像，並拜伏羲墓，取墓上的蓍草而歸[35]。

徽俗以治生爲要務，科第爲次，程雲莊既不治生，又不習舉業，鄉人「咸以癡狂目之」，以致於他寄在諸兄處生利息的資本，他的兄長們都不交給程氏使用，幸賴他的夫人黃孺人將嫁妝變賣維生。他曾寄食於本郡之問政山房及徑山僧舍，「坐處必懸綴諸圖，晝夜窮究」[36]。由此可見，程氏在二十二至三歲時，正是對〈河圖〉、〈洛書〉、〈太極圖〉等是否當存的問題進行嚴肅思考的關鍵期。

在二十五、六歲時，程氏在蘇州一帶參禪。二十七歲(崇禎元年，1628)時在休寧問政山房閉關，忽然大悟，如夢初覺，「乃見伏羲畫卦之故，始知易前

---

32 湯二祐，《程子年譜》，「明神宗萬曆三十年」條，頁1a；「萬曆四十六年」十七歲條，頁4b-5a。

33 同上，「萬曆四十七年」十八歲條，頁5a-5b。

34 指萬曆四十七年冬返家後，自萬曆四十八年(十九歲)至天啟五年(二十四歲)在家。

35 湯二祐，《程子年譜》，「天啟三年」二十二歲條，頁6b。

36 同上，「天啟四年」二十三歲條，頁6b-7a。

諸圖及〈河圖〉、〈洛書〉之所以謬，乃悉棄去」[37]。朱熹《易本義》及《易學啓蒙》的圖書之學在南宋、元、明都曾有人不信，在清初，批評易圖成爲一股重要的思想潮流[38]，代表性的有毛奇齡、黃宗羲、黃宗炎(1616-1686)、胡渭(1633-1714)等，甚至顏元亦有批〈太極圖〉之語，而程雲莊決意棄去易圖的覺悟發生在崇禎元年(1628)，早在黃宗羲的《易學象數論》、黃宗炎的《圖書辨惑》、胡渭的《易圖明辨》之前。值得注意的是，在此年之後，辯儒佛之同異成爲程氏思想的另一個主題，而它與程氏對易學的態度是分不開的。

從崇禎五年(1632)三十一歲起，程雲莊與徽州的還古書院關係密切，還古書院是當地非常具代表性的書院，並開始與金聲(正希，1598-1645)定交。從崇禎六年(1633)三十二歲起，程氏在蘇州有一批信從者，他在雍熙寺講《大學》，衍易數、作〈蓍法定序〉等[39]，後來便往返於新安與蘇州、杭州之間，並以賣卜者的身份出現。崇禎十一年(1638)，浙江名儒陸符(文虎，1597-1646)一見程氏，極爲欽服[40]，說服吳聞詩(子含)延程氏於家，立梅溪學會教讀。後來蘇州學生聯合請其移往蘇州，程氏從三十九歲(崇禎十三年)起以蘇州爲主要居停講學之所，講學於「易堂」。「易堂」前有一池，名之爲「易池」，而名其地爲「易池學舍」。程氏慨「井田既廢，學校不興，志學之士，無友、無師、無地，乃集同志倣井田凡八家」，且正式將家庭移至此地。後來因崇禎十五年(1642)流寇甚熾，遂遷往洞庭西山，建學舍、「公所」，立「震澤易塾」[41]。

在明清易代之際，程氏四十三歲(甲申1644)，當時他與弟子之間有一些值得一提的事。首先是他與弟子聽聞北京陷落、帝后殉國之後，「率同學北向稽顙哭，盡哀，乃除冠幘網巾投之地，曰：『今而後勿復用此矣』」。《年譜》的編者說：「當時以爲一時憤激之言，不意成大清入主之讖。」當時因爲天下未定，

37 湯二祐，《程子年譜》，「崇禎元年」二十七歲條，頁8b-9a。

38 周予同，《朱熹》(臺北：臺灣商務印書館，1971)，頁56-57。亦可參鄭吉雄，〈易圖明辨與儒道之辨〉，收入氏著，《易圖象與易詮釋》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2004)，頁83-126。

39 湯二祐，《程子年譜》，「崇禎五年」至「崇禎八年」條，頁10a，11a，12b。

40 黃宗羲曾於丁巳年(康熙十六年，1677)為陸符寫〈陸文虎先生墓誌銘〉，原在《南雷文案》，收入《黃宗羲全集》，第十冊，頁338-341。

41 湯二祐，《程子年譜》，「崇禎十一年」至「崇禎十五年」條，頁13a-15a。

其弟子問程氏將來繼明而起者，是流寇？同姓諸侯？或異姓諸侯？但程氏回答弟子上述選項都不對，「將來繼周者，其在西北乎」，《年譜》編者說「後悉如師論」[42]。

明亡之後，程雲莊攜其門人到洞庭西山尋訪舊日講學之地，發現弟子星散，學舍雜草叢生，書籍什物僅有少許殘留。後來他決定重新聚合諸弟子[43]。

順治四年(1647)程氏四十六歲起，在蘇州昜(陽)山地區積極組織私人的講學社群「研悅社」[44]，這仍舊是一個融合治生與講學爲一體的社群，模仿井田，以八家爲一個組織單位。明亡之後，孫奇逢(1584-1675)在河南、寧都三魏在江西也都有社群性的講學組織，不過「研悅社」的生活組織及講學方式更有古意[45]。

程氏接著似乎改稱「研悅社」爲「參兩社」，這一個階段從學者最多，最多八十餘人。「參兩」是程雲莊這一時期易學最重要的主張，他刻有〈參兩說〉[46]。從順治五年(1648)開始，程氏感到學生們生計上有很大壓力，不能積極求道，故決心出訪江寧，希望能遇到全力向學的人；順治八年(1651)決定再訪江寧，弟子們極力諫止，程氏不聽，堅決外出，到達江寧之後住在天界寺，接著欲渡江到揚州，後來未能成行，八月初，程氏痢疾發作而亡，年五十。死前他召集弟子們說明爲何他堅決外出：「吾在山中時以兄等俱有家累，不得不以處館糊口，不能擔荷吾道，故欲出門求友，意舊京省會之地人文彙聚，必有豪傑非常之士，庶幾一遇。豈意兩番跋涉，不遇一人，乃思諸兄真豪傑，真有志者也。吾今若得不死歸山，諸兄但覓幾擔米貯山中，吾當盡吾所得，日與諸兄商晤，即喫薄粥，吾亦安心矣。」[47]

程氏如此珍惜其「大道」，但是除了蘇州一群窮弟子外，他兩次到江寧都找不到一位「大道」的信從者，想必是因爲某些理由，其「大道」並不易爲人

42 湯二祐，《程子年譜》，「崇禎十七年(大清順治元年)」四十三歲條，頁15b-16b。
43 同上，「順治三年」四十五歲條，頁17b-18b。
44 昜(陽)山在蘇州西部滸墅關鎮、通安鎮、東渚鎮交界處，參見明代岳岱的《陽山志》，收入〔明〕楊循吉等著，《吳中小志叢刊》(揚州：廣陵書社，2004)，頁180-223。
45 湯二祐，《程子年譜》，「順治四年」四十六歲條，頁19a-20a。
46 同上，「順治四年」四十六歲條，頁20a-b。
47 同上，「順治五年」及「順治八年」條，頁21b、22b-24b。

所接受。

三、程雲莊思想的梗概

在這裡需將程雲莊的「大道」略作介紹。程氏思想非常複雜，故詳細的分梳當待他日。

首先，程雲莊並非如近人酒井忠夫等人所說的，是表現一種三教合一思想、或是以佛道爲主體的思想、或是晚明清初商人思想的代表。我認爲之所以造成這麼重大的誤解，恐怕是因爲《程氏叢書》太過稀有，而書的內容又太艱深，所以如果匆匆寓目，確實會產生前述的幾種誤會。如果稍稍細看，我們可以發現他有一個很大的思想格局。程氏早年從佛、道入，但到了他思想穩定之後，佛、道之說在他的思想體系中反而退爲輔助性的、甚至是枝節，而他的整體思想格局是不能從一枝一節去把握的。

程氏的思想最初顯然從禪宗入手，但他的思想主體則是在苦思當佛道二氏瀰漫天下，而儒家又似乎全然無力應付的局面下，如何在一個全新的基礎上建立「實」的根基？程氏的這個思想體系以「天⇔易」爲基礎，天是實的，易是實的，故等於是提出一個「實」的宇宙架構，以對抗二氏「虛」的天地。

程雲莊在思想輪廓上與並世大儒其實相去不遠。譬如有濃厚的「迴向古代」的傾向，極力分別秦漢以前之局與秦漢以後之局之不同，極力痛斥老莊申韓之學之爲害中國歷史（「混至道於申韓」）。他與陽明心學以來的傳統，似乎也不能完全無關。他常提到「自致」，譬如說「蓋不本于人心之所自致以興禮樂、興教化」之類的話[48]，其原理類似陽明的「人本自天」，強調人自能辨是非、自明利害，人人原是大人，人心原無不正，自知禮樂教化，關鍵在於能否「自致其心」。因此要靠此「心」來「辨物」（類似邵雍的觀物說），故其〈參兩說〉首先說「仁智（非仁義）」其實即是「德（人心之得）」，而此心得即具備天知地能，故其心學即是反求自身之知能來辨物。

---

48 程智，《與金太史論孝書》（收入《程氏叢書》坤編，日本內閣文庫藏本），見頁2a-b，8a-9a，19b-21a。

而程氏最常提到的幾點，一是以至實的「易」來貞定宇宙的結構。譬如他與並世大儒都希望洗滌佛道二氏對中國思想之影響：

> 商韓者戕仁之賊也，戕天之賊也。若夫佛老之學，則乘民心之苦于商韓而旁出以招天下之歸者也。……然而佛老又自有佛老之偏，則佛老又自有佛老之弊[49]。

他與並世大儒顧炎武(1613-1682)、黃宗羲、王夫之等一樣特重「禮」，痛責佛道二氏「生無禮制以遂養生之心，死無禮制以安既死之鬼」[50]。

他與並世大儒所不同之處，在於他透過非常繁難的論說，希望明天道以對抗佛老，而天道與易是互通的，故說「明天道而可不學易乎」，以「易」來定出不同於佛、道的「天」[51]。這說明了何以《易》是他的思想最爲關鍵之處，而他又爲何被稱爲「大易師」。譬如說：

> 吾故曰本人心之所自致以求之，不可不明天道也。然明天道而不學易，則儒者言天矣，佛氏老氏亦言天矣，吾未知其所為天者，同乎？異乎[52]？

儒、佛、道皆言「天」，但是唯有儒家由《易》以貞定的天，才是「有」的「天」，不是「無」的「天」，是有儒家的禮、樂及孝、悌等等的倫理綱常的「天」[53]。故他又說：

> 古之大孝者，未有不學《易》，學《易》而明天以報天，立人以報親[54]。

---

49 程智，《與金太史論孝書》，頁11a。
50 同上，頁10b-11a。
51 同上，頁19b-21a。
52 同上，頁21a。
53 同上，頁21a-25a。
54 同上，頁21a。

但是他又不無狂妄地宣稱二千年未有學《易》者[55]。爲什麼二千年未有學《易》者？因爲五行生尅、〈河圖〉、〈洛書〉、〈太極圖〉遮蔽了易學，兩千年來學《易》者學此也，因此他要重新釐清易學之「大道」[56]。

因此，程氏的兩篇文章〈河圖辨〉、〈太極辯〉在他的整個思想系統中便有極關鍵的意義。這兩篇文章非常罕見，它們的意思不大好懂，但其基本用意都是在辯〈河圖〉、〈洛圖〉、〈太極圖〉。

前面我們曾引《程子年譜》說明程雲莊弱冠學《易》，曾因〈河圖〉而崇拜邵雍，不遠千里到其故鄉拜謁邵氏祠像，而且多年來將〈河圖〉的式樣縫綴於其內衣，這段話即出自〈河圖辨〉。他在這篇文章中也說明自己漸漸覺得〈河圖〉「不合於自心，不通於己志。久之然後棄去」[57]。程氏在〈河圖辨〉中說明自己對〈河圖〉由狂信到放棄的幾點理由：

(一)易卦言「乾天坤地」，則其原本是天地，如必據易圖以學《易》，則是致人之心知於圖象，終不足以見「真天真地」之變化，則人心與天地不相通。如果聖人作《易》必須靠〈河圖〉，則何以爲聖人？如果是從〈河圖〉才能見天地之變化，那麼等於說天地之間(如風雷、山澤、禽獸、草木、男女)悉皆冥頑之物，皆不足以見天地之變化。

(二)易傳明言，聖人仰觀俯察，始作八卦，並未一及〈河圖〉。在這篇長文中，程氏從《尚書》、《禮記》、《論語》等文獻加以蒐討，認爲從這些文獻看不出任何易圖與《易》有關的根據。

除了上述兩點之外，程雲莊責備邵雍的易學爲「妄配數位、掩蔽象數，爲絕參兩於不傳」。我初步理解他援用張載的看法，其〈參兩說〉即是張載《正蒙・參兩篇》的另一種說法，意思是強調在參(天)與兩(地)之交[58]，萬物及人道生焉，佛氏只重天地之元而忽視天地之交，道家只重天地之交而忽視天地之元，而其大道則是兩者兼備。但是如採信〈河〉、〈洛〉之說，則將忽略〈參兩

---

55 原文係：「然《易書》具存，而孔孟以後二千年，無有學之者。」同上，頁21a。

56 程智，《與金太史論孝書》，頁21b。

57 程智，〈河圖辨〉(收入《程氏叢書》乾編，日本內閣文庫藏本)，頁1b。

58 張載，《正蒙・參兩篇》，收入《張載集》(北京：中華書局，1978)，頁10：「地所以兩，分剛柔、男女而效之法也。天所以參，一太極兩儀而象之性也。」

說〉之真義。至於另外一點說「謬著生成、淆亂〈連山〉，爲致方術以無本」，則我目前尚未能有較好的理解，只能暫時抄錄於此。

程雲莊認爲〈河圖〉、〈洛書〉不過是術士占卜推算、運行生尅之學，宋儒探求爻畫之原而不可得，「以聖人言象言數，因知爻畫之前有一象數，而不能研思以求、真知其說，偶遇術士此圖，則茫然以爲原本」。他先是斥罵邵雍，接著又痛責朱子受邵雍等人之惑，竟取其圖以冠《大易》之首，爲易學增一障蔽，而朱熹的《易本義》又風行數百年，他認爲那是「學者之大不幸也」。

〈太極辯〉不像〈河圖辨〉那樣朗朗大言，這篇文章相當短。他說：

> 吾觀佛氏子孫，不惟教家無知，即五宗大老，並未嘗學《易》，並未嘗學玄。乃欲輕判《易》玄，此皆所謂夢然者也。意彼判無因者，彼蓋以兩儀為彼之因緣，太極為彼之自然；以周子之無極，當彼之頑空；以太極為有因，故以無極為無因耳。若《易》之太極，果如是可以配觀，則其判為無因也固宜。倘不如所云云，則是渠教自判因緣自然，自判有因無因，與太極無涉也[59]。

從以上引文看出他此文主要針對佛教，也針對周敦頤等宋代理學家的易學，他認爲這兩者相互爲因，佛家以「兩儀」爲彼之「因緣」，以「太極」爲彼之「自然」，以周敦頤(1017-1073)之「無極」爲彼之「頑空」，而這些都是把易學導向虛空的原因。程氏乃特別強調「極數」之說：

> 太極立而陰陽生。陰陽生而六十四卦生。六十四卦之中，萬有一千五百二十之數存焉。萬有一千五百二十，是為萬物之數。其生物也如此是之謂生生，是皆一本於太極[60]。

程氏希望以「極數」來確定這個世界爲「有」，而不是「無」，從而豁除〈太

---

59 程智，〈太極辯〉(收入《程氏叢書》乾編，日本內閣文庫藏本)，頁1a-b。
60 同上，頁2b。

極圖〉之「無極而太極」、以「無極」爲一切根源之論。

程氏思想並不易了解，所以程廷祚在前面所引的〈《明儒講學考》序〉中說他的學問太聰明、太深奧，所以傳不下去。但在這繁雜的內容中有一些關鍵點，即重新建構「有」、重新肯定這個日常生活世界以對抗「無」、「空」。這個問題看似輕，但晚明以來「空」、「無」之說在士人圈中影響力太大，使得程雲莊認爲他的這項思想任務是非常急切的。程雲莊建構了一個極爲繁複的易理世界來證明聖人是非常平實的，根基於天地萬物的實在，與任何形上之建構無關。所以既不是宋儒邵雍、朱熹所說的形而上之聖人，更不是佛道的「無」、「空」之聖人。

四、程廷祚思想受到雲莊影響

這個聖人觀在一百多年後，得到了共鳴。程廷祚在〈書《雲莊先生年譜》後〉中，表達了自己對程雲莊整體學說的了解，因爲材料珍貴，故全錄於此：

> 雲莊先生明睿挺出，在漢、宋諸儒之上。其學不為禪，而其闡道則自禪入。蓋自孔子沒而微言絕，性天之蘊不可復聞，天下之學者既汩沒于陋儒之章句，又嬲亂于俗士之記誦詞章，與夫功令政事之束縛驅迫，由來尚矣。高明之士無所投足，釋氏起而張雲羅、頓天網以收納之。其往而不反者，則為南、北二宗，闡空幻寂滅之教。其入而未深者，則為明道、橫渠、晦庵、陽明，退而修儒門之職事；推其能，洞窺儒、釋之堂奧，直探造化之根柢，以泄聖經之秘，未有如雲莊之盛者也。惜世無孔子，罔所取裁，既不肯席釋氏偏安之餘業，又不屑與群儒競逐于中原，乃出其所心得，為極數之學以自名，而托于《大易》之所以冒天下之道者，其志豈不大哉！雖然，學有源，教有統，古之立教者以堯、舜為宗，其他創立名號別開門戶者皆為失中，而有乖性命之理。故唐、虞之欽明恭讓、直寬剛簡，成周之六德六行，孔子之四教，孟子之仁義，歷數千百年而同出一揆者，何也？是皆人性之所同然，孩提所可與知，而愚夫愚婦所可與能，故不能舍之而他由也。

> 若所謂極數者，則非盡乎仰觀俯察之能，窮乎天地萬物之變，不足以明道而明《易》。夫必如是，而後可以明道，可以明《易》，是以庖犧氏責天下之學道學《易》者矣，未聞孔子有是說也。雲莊雖能獨任，奈天下何？天下之學道與學《易》者，卒無庖犧氏，則雲莊之學與皇極先天同歸于無用，未見雲莊與諸儒之優劣也。或稱宋儒之言格物窮理者，曰上自太極無極，下至一草一木，此非為雲莊之學者也，而何其似雲莊也？則將何辭以謝之耶？客曰：何以知其自禪入也？曰：世之觀物者，所見有明暗偏全，則其言有淺深離合。宋儒之論釋氏，曰敬以直，《內則》有之矣；又曰彌近理而大亂真。其與雲莊之論果孰離而孰合哉？惟其入禪而造其深，故跡不能無近似焉，閱《年譜》者知之矣[61]。

程廷祚對雲莊之「極數」之論有所批評，他說如果一定要先明瞭「極數」才能明道、明《易》，那就是以伏犧造《易》的標準來要求天下學道學《易》的學者，即使孔子恐怕也沒有講過這樣的話，或許雲莊自身能負此大任，但奈何天下人不能。但是程廷祚也表示非常欣賞雲莊之學，尤其欣賞他辯斥《易經》的圖書象數方面的言論，而當時人認爲程廷祚最重要的學術貢獻，便是他在易學方面的兩部著作《易通》及《大易擇言》，兩書的一個重要宗旨都是要人們摒棄圖書象數，以平正寬坦的路來講《易》。胡適說他治經「是要切于人生實用，是要一個新的人生與社會」，又說他的易學主張《易經》是「一部論人事的書，『易』的本意只是『簡易』，『易』的精義只是『生生之謂易』一句話」[62]。程廷祚在《大易擇言》自序中說：

> 後之人不能以迂怪之說加之《詩》、《書》，而于《易》則無所不至。……若舍其平易，就其艱深，周納其似是，附著其本無，論說之繁興，適以蔽經而已矣。……六經之中，惟《大易》有聖人之訓詁，則後世說

61　程廷祚，《青溪文集》，卷8，〈書《雲莊先生年譜》後〉；在《青溪集》，頁179-180。

62　胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，頁122。

> 《易》或鑿智強經，異說多端，不可致詰；或繪圖立象，自命畫前之秘，以相授受者，皆不可以不知所擇也已[63]。

又在〈寄家魚門書〉中說：

> 宋代諸君子出，而思有以勝之，然于《大易》剛柔易簡之理全不能明，而顧取陳希夷之〈太極〉、邵康節之〈先天〉，及劉牧之〈河圖〉、〈洛書〉諸怪妄之說，以自矜微妙，此猶漢家之王霸雜用，而以為自有制度也，豈足以勝佛、老哉[64]！

從前面引文可以看出，程廷祚對宋儒易學圖書象數方面的工作，極爲反感，意見非常堅定。但這只是一面，他在〈上督學翠庭雷公論宋儒書〉中又說明宋儒思想的另一面，他說宋儒凡涉及天理人欲、公私義利、以及性理方面的見解，都是高不可及的：

> 審乎此，則兩漢以後之儒與宋儒之得失，較然矣。而後人所以尊宋儒者，亦可得而識其輕重矣。未能察天理人欲之分，嚴義利公私之介，專務于存誠、主敬、致知、力行，孜孜然以聖人為必可學而至者，此誠宋儒之不可及者也。若夫解經之是非離合，則宋儒之末節也[65]。

因此在程氏心中有兩個宋儒，宋儒在解經方面是不行的，在易學象術、先天方面之說，更是錯誤百出，但是宋儒發明的學爲聖人之道，卻又是非常了不起的。胡適以爲這是程氏說兩面話，但是事實上並非如此。程廷祚在〈再上雷公論宋儒書〉中又說：

> 六經之中，《易經》最為難言，以封錮之者，非一日之積也。康節、

63 程廷祚，《青溪文集》，卷6，〈《大易擇言》自序〉；在《青溪集》，頁148-149。
64 同上，卷10，〈寄家魚門書〉，頁229-230。
65 同上，〈上督學翠庭雷公論宋儒書〉，頁234。

邵子人品最高，若其學則雖與焦、京邪正不同，而實不免于術數、〈先天〉諸圖，昔人謂其設為衍數之用，而托于《周易》以自重爾；非作《易》之本指也。其援引〈繫辭〉、〈說卦〉數章，察之未有明文。……彼〈先天〉，孔子無其名也；〈太極〉之圖，亦孔子所未有也；斯二〈圖〉者，何補于經訓聖學，而見為日用之不可少[66]？

程廷祚認爲聖人之學，是「易簡」，是「淺近」，「不外于性命日用」，透過批判《易經》的圖書象數說，正是要天下之人脫于「玄妙」，入於「淺近」，以「淺近」視聖人[67]。程廷祚在這幾篇文章中，他都說明了自己何以由早年的篤信圖書象數，到後來極力排斥，因爲他認識到受圖書象數之學的遮蔽，人們便不能了解聖人作《易》的「淺近」之本意。

當時有一位許方亨讀了程氏的著作，來信表示他認爲程廷祚是受到程雲莊的影響，但並未明白說出這一點。程廷祚遂在〈與毗陵許方亨書〉中清楚說出他本人是如何受到程雲莊之影響的：

接望後手教，甚慰；兼蒙以家《雲莊先生年譜》及〈論孝書〉見示。

66 程廷祚，《青溪文集》，卷10，〈再上雷公論宋儒書〉，頁237-238。此外，可參見程廷祚《青溪文集續編》裡的相關文字如下：(一)卷1，〈救佛論〉，頁308-309：「夫欲盡人道者，不可以不知性命；欲知性命者，不可以不學《易》。……易簡而不能得天下之理，非也；得天下之理而不本于易簡，亦非也。……彼言心，吾亦言心，彼言性，吾亦言性，天下之人必曰聖人之言心、性如此，其大且正也。佛氏之言心、性，其小而偏如彼也。……惜乎，其不講于《大易》之全也。」(二)卷4，〈上一齋晏公論《易》學書〉，頁350：「今不舉亟稱之易簡，而標一言之太極，且托于圖以示人；〈河圖〉雖見于〈傳〉，而自古未有言其為何物者，今特表而出之；至聖經本無〈先天〉之說，今亦創而為圖；皆以出于希夷者，為伏羲所手授，《易》之本教，固如是乎！」(三)卷5，〈與王從先司馬論《易》象數書〉，頁357-358：「有宋大儒輩出，學術醇正，乃其說《易》，則援希夷之〈先天〉、劉牧之〈河圖〉以為原本，倡一和百，競相推衍，以矜高妙。……然不知明公所謂象數，乃焦、京之象數乎？馬、鄭、荀、虞與陳希夷、劉牧之象數乎？抑孔子之象數乎？」

67 程廷祚在〈復家魚門書〉中說：「以學者見其書以爻象為門戶，以陰陽剛柔為體用，疑其玄妙不測，不得以淺近視之之故也。殊不知天生聖人以立人道，人道不外于性命日用。……愚願天下之學《易》者，視以淺近，則真玄妙矣。豈必求諸〈河圖〉、〈先天〉之屬哉？愚于此，雖稍有所見，而同志寥寥。」《青溪文集續編》，卷8，頁395。

僕曾見此公著作，始末甚長，未獲面悉，茲略及之。憶僕成童讀《易》，壯歲以來，始求其說而茫然，乃廣覽漢、宋以來之注疏傳義，而愈不得。且所最不解者，卦、爻之詞作于文王，〈十翼〉作于孔子，故其書名《周易》，今乃冠以〈河圖〉、〈先天〉諸圖，謂為作《易》之本原。若一奇一偶與六十四卦，猶非道之至者，則何也？退而自嘆：天假以緣，我生于群經或猶有窺見藩籬之日；而《易》則已矣，然心未服也[68]。

依我目前手上所蒐集有關程雲莊弟子及流衍的資料看來，程雲莊故逝之後，他的著作在江蘇、安徽等地區流傳[69]，許方亨是江蘇人，故可能是程氏學派中人。程廷祚回答許方亨之問，說明自己接觸程雲莊易說之始末：他說自己兒時即知有程雲莊這個人，雍正四年(1726)他旅食於北京的湘潭會館，與一位馬授疇共處數晨夕，始見程氏的〈論孝書〉及一四、二三、參兩諸說，汪洋嘆息，莫測其高深，當時認為程雲莊是「要其明睿挺出，三代以下一人而已」。他也提到馬氏並未示以程氏注《易》之書，後來在江蘇淮陰才得到《易說》二冊，論乾坤、文言及泛談《易》理，然而這兩冊書似未足以盡雲莊學說之蘊，可能是門徒所纂錄而非程雲莊手撰，而且這兩冊書他也已經遺失了。[70] 程廷祚接著說：

來教謂與拙著多所符契，豈足下曾見其《易解》全書耶？竊觀雲莊之于易學，直參造化，所見在畫前之《易》，所得在意象之表，舉以論《易》之大體全象，則近于所謂範圍天地之化，彌綸天地之道者矣。若施之章句，以釋一卦、一爻之詞，尚未見其義之所安，而用之所當也[71]。

---

68 程廷祚，《青溪文集》，卷11，〈與毗陵許方亨書〉；在《青溪集》，頁253-254。

69 江西弟子如金正希。蘇州一帶弟子，見清代華渚尚《逸民傳》(臺北：廣文書局，1974)，頁13-32。關於程雲莊弟子及流衍，我將另文考證。

70 程廷祚，〈與毗陵許方亨書〉，頁254。

71 同上，頁254-255。

程廷祚的意思是，程雲莊的易說是在辨《易》的根本的、整體的道理，不是在細節上詮釋每一卦每一爻，與他的《易通》與《大易擇言》不同。他說，「爲雲莊之學者，有雲莊之力與智則可也」，但是我們何曾看到孔子用一四、二三這些抽象的原理教導七十子？程廷祚接著提到程雲莊死前囑咐「送終不以棺椁，及令其子與門人服緇」，又說「《(程子)年譜》不爲之諱，雲莊之門可謂無人矣」[72]。這段話應該是指《程子年譜》所說的「吾死不用棺，用龕，然要與佛氏別，上刻八卦」這件事[73]。程廷祚又說：

> 宋儒謂文王有文王之《易》，孔子有孔子之《易》，僕亦謂雲莊有雲莊之《易》，懷此已非一日，既不敢與授疇言，他人又無可語者，因與吾兄私論之，幸垂教焉。至僕不揣檮昧，所著多出管窺，其廓清大指，具于《部首要論》二卷、《精義》一卷。間有藍本雲莊者，亦頗融會，未嘗直用其說，統祈惠賜訂正為幸。餘不悉[74]。

他承認自己的易學著作「間有藍本雲莊者，亦頗融會」，但「未嘗直用其說」[75]。

毗陵許方亨質疑程廷祚的易論與程雲莊太過相似，甚至懷疑他有剽竊之嫌，逼得程廷祚要寫一長篇文字來說明他的學思歷程，說明他在自己的易學著作中確曾「融會」程氏之說，但並「未嘗直用其說」。然而就我目前所知，《易通》及《大易擇言》並未提到程雲莊[76]。我們看不到許方亨的原信或其他相關材料，不能夠判斷許氏是否直接讀過《易通》及《大易擇言》二書，但無論如何，程廷祚這兩部書未提程雲莊，恐怕是引來許方亨質疑的主要原因。許方亨的挑戰對程廷祚來說似乎頗嚴重，所以他在給族侄程晉芳的信中還詳論此事：

---

72 程廷祚，〈與毗陵許方亨書〉，頁255。

73 湯二祐，《程子年譜》，「順治八年」條，頁24b。

74 程廷祚，〈與毗陵許方亨書〉，頁255。

75 同上。

76 參見程廷祚，《易通》14卷(《續修四庫全書》據北京大學圖書館藏清乾隆十二年道寧堂刻本影印；上海：上海古籍出版社，1995)；《大易擇言》36卷(《景印文淵閣四庫全書》第52冊；臺北：臺灣商務印書館，1983)。

> 毗陵許方亨，愚三十年舊友也；近走札索拙著《易通》觀之，謂與雲莊先生之言多所符契，渠蓋疑愚之易學出于雲莊，而不知其否也。茲錄復札稿并《書雲莊年譜》之作呈閱，以足下為愚易學知己之最故耳。……趙宋說《易》之家有〈河圖〉、〈太極〉、〈先天〉諸圖，即使義蘊宏深，果不謬于庖犧畫卦之指，而要與《周易》無涉，不足以解一卦一爻之義，則皆贅疣涂附也[77]。

此信的最末段說「吾恐雲莊本有所自得，而托于《大易》之極數以爲墻壁，則其用心仍與邵氏無異」，也就是說程雲莊反對邵雍，但是他的「極數」之說仍與邵氏的體系相彷彿。而程廷祚說「要之，學之不可施于日用而與天下共由者，非聖人之學也」，可以看出程廷祚認爲自己雖受程雲莊之啓發而排斥圖書象數，可是他認爲程雲莊最重視的「極數」之說，仍然與邵雍作風近似，仍然不能「施于日用」，也仍然不是聖人作《易》之本旨[78]。我認爲有許方亨這一逼問，程廷祚才把他自己與程雲莊的同異之處說得更清楚。

從前面的討論看來，程雲莊之易學是程廷祚思想的重要資源，而程廷祚之所以同時爲顏、李與程雲莊思想所吸引，是因爲兩種學說都呈現了一個特點：它們想擺脫形上玄遠之學(或是「去形上化」)，希望回到實德實行與實學實習。兩種學說在這一條路上發展程度有所不同，程雲莊走得近而顏、李走得遠，由於程廷祚主張充分肯定日用人生，故在上述兩派中，程廷祚更近於顏、李。

先說顏李。顏元的學說甚廣，「實」之一字可概括之。顏元說「堯舜之道而必以事名，周孔之學而必以物名」[79]，他舉六府、三事、三物、四教、九容爲學，而極力反對宋儒主靜與誦讀爲大之論。《青溪集》裡程廷祚最常提到顏李的幾件事：(一)躬行禮樂兵農之實學[80]；(二)闢宋明儒之主靜誦讀，不周世

---

77 程廷祚，《青溪文集》，卷11，〈與家魚門書〉，頁256。

78 同上，頁256-257。另參見《青溪文集》，卷8，〈書《雲莊先生年譜》後〉，頁179：「(雲莊先生)乃出其所心得，為極數之學以自名，而托於《大易》之所以冒天下之道者，其志豈不大哉！」

79 顏元，《習齋記餘》，卷3，〈寄桐鄉錢生曉城〉，收入《顏元集》(北京：中華書局，1987)，頁439。

80 程廷祚，〈《明儒講學考》序〉，頁133：「習齋動必以禮，敦善行而不怠，率門弟子

用；(三)歸乎實際、實用。統而言之，《青溪集》中的一段話可爲總括：「以博文約禮爲進德居業之功，以修己治人爲格物致知之要，禮樂兵農、天文輿地、食貨河渠之事，莫不窮委探原，……而皆歸於實用。」[81] 故其特質皆是破除形上及書冊之虛文，亦破除過度高遠精微的性命之學，而歸於「實際」或「實用」。程雲莊並沒有像顏李那樣明白的兵農禮樂治平天下之學說，但他引導程廷祚破除宋代以來思想中的形上建構，其共同趨勢也是歸向「實際」。前面已經引用胡適的一段話說，程廷祚主張《周易》是一部論人事的書，「易」的本意只是「簡易」，「易」的精義只是「生生之謂易」[82]。

程廷祚反對圖書象數與明末清初的黃宗羲《易學象數論》、黃宗炎《圖書辨惑》、胡渭《易圖明辨》等論點相近[83]。而程廷祚寫〈《古文尚書冤詞》辨〉上下篇、〈《尚書古文疏證》辨〉、以及《晚書訂疑》等文章，主張《古文尚書》是晚出之僞書，與閻若璩(1636-1704)的《古文尚書疏證》論點亦相近。

値得注意的是，與程廷祚交往密切的程晉芳(魚門，1718-1784)[84]，在頻繁的信件往還之後，顯然也接受了程雲莊的思路[85]。在程晉芳的《正學論》第五篇中，他歷數「國朝」以來的大儒時，有三大儒「湯斌(1627-1687)、陸隴其(1630-1692)、楊名時(1661-1737)」、三學人「顧炎武、黃宗羲、李光地(1642-1718)」之目，但對他們都有所批評，講顧亭林時說：「亭林生于明末，目擊寬弛之弊，思以嚴厲矯之，說近申韓，幾不自覺，使其術行，必有磽确不安處，幸而不試，故人寶其言。」講黃宗羲時說：「而其主意以爲不封建、不井田則世不可以治，此則迂生習見，不宜出于學人之口。」然後說：「前乎三人者有程雲莊焉，金

(續)

講求禮樂兵農之實學。」

81 戴望，〈徵君程先生廷祚傳〉，頁408。

82 胡適，〈顏李學派的程廷祚〉，頁122。

83 關於黃、胡之書的學術史意義，參見余英時的〈清代思想史的一個新解釋〉一文精彩的分析，該文收入氏著，《歷史與思想》(臺北：聯經出版公司，1976)，頁121-156。又可參考鄭吉雄的《易圖象與易詮釋》(臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002)、汪學群的《清初易學》(北京：商務印書館，2004)，第三章，頁294-380。

84 按：程晉芳為程廷祚之族侄，兩人在乾隆元年(1736)相識。參見程晉芳，《勉行堂文集》(《續修四庫全書》據嘉慶二十五年冀蘭泰吳鳴捷刻本影印；上海：上海古籍出版社，1995)，卷6，〈綿莊先生墓誌銘〉，頁355。

85 程廷祚曾寫信給程晉芳說：「知足下向慕雲莊久，偶檢得《語錄》一冊寄閱。」見《青溪文集續編》，卷8，〈與家魚門〉；在《青溪集》，頁399。

正希、蔡維立之師也。當時如念臺(劉宗周,1578-1645)、石齋(黃道周,1585-1646)輩皆尊服之,謂是三代以下第一人。鼎革之後,逃于禪,今其書具在,其高明廣大之識,信乎爲曠世材。」[86] 程晉芳對眾人皆有微辭,獨以「曠世材」許程雲莊,足見其推崇之高。推崇的理由之一恐怕是與他受程廷祚影響之「去形上化」,而歸於「實際」、「實用」有關。

程晉芳提倡「有用之學」、文武合一[87],他認爲《古文尚書》真僞這個公案,是「我朝閻伯詩、程綿莊、惠定宇(惠棟,1697-1758)輩出,始抉摘無遺蘊」[88]。他堅決排斥《易》的圖書象數,在《勉行堂文集》中到處可尋此蹤跡。他極力張揚胡渭的《易圖明辨》,在〈跋〉該書時說:「東樵于此旁搜博考,極辨難之力而無矜張矯厲之氣,可謂精醇之至矣。」[89] 又極力揄揚黃宗炎的《圖書辨惑》說:「蓋與胡氏之《易圖明辨》、程氏之《易通》,皆能撥雲霧于晦昧之餘,使白日青天昭垂于千古矣。」[90] 他顯然是把程廷祚算作清代辨圖書象數大傳統的幾個要將之一。

不過他與程廷祚在尊宋學的份量上略有軒輊。前面已說到過,程廷祚一方面反宋、一方面贊宋,他反對宋學中圖書象數的部分,卻從不廢對宋學心性之學的尊重。至於程晉芳,《碑傳集》中收錄翁方綱爲他寫的〈墓誌銘〉說,程氏在與友人書中讚揚宋儒「至於天道人紀,節心制行,務爲有用之學,百世師之可也」[91]。程晉芳尊宋的成份似更重些,〈正學論一〉說「宋賢出而聖學大明」,對於「而世之人輒以程朱爲迂緩之儒」[92] 感到不可解;又大談宋學之可貴[93],並且不滿顏李之痛斥程朱[94]。由對顏李態度之不同,我們可以看到程廷祚與程晉芳之間思想的出入。

86 程晉芳,《勉行堂文集》,卷1,〈正學論五〉,頁294。
87 同上,卷1,〈正學論七〉,頁297。
88 同上,卷2,〈《尚書古文解略》序〉,頁303。
89 同上,卷5,〈《易圖明辨》跋〉,頁305。
90 同上,卷5,〈《圖學辨惑》跋〉,頁334。
91 翁方綱,〈翰林院編修程君晉芳墓誌銘〉,《碑傳集》,卷50;收入《清代碑傳全集》(上海:上海古籍出版社,1987),上冊,頁264。
92 程晉芳,《勉行堂文集》,卷1,〈正學論一〉,頁291。
93 同上,卷1,〈正學論四〉,頁293。
94 同上,卷3,〈與綿莊家書三〉,頁323。

五、結論

第一、首先，我們必須說明，胡適首先提出程雲莊與程廷祚的思想交涉這件公案，他點出了程廷祚可能受程雲莊易學之影響，但是因爲找不到程氏著作，所以他只能用寥寥幾句話提到程廷祚受到程雲莊易學的影響。本文運用了極罕見的《程氏叢書》以及《青溪集》中的若干材料，說明了這個相當具有關鍵性的思想交涉。受到程雲莊的影響，程廷祚摒去宋易圖書象數的世界，透過他的《易通》、《大易擇言》等書來宣揚一種切近於人生日用、植基於現實實感世界的哲學觀點：聖人是平實的、淺近的、貼近人事的，既沒有圖書象數所架構出的形上世界，也沒有極盡精微的性命之理。

第二、從明末清初以來，人們都對程雲莊之學既好奇但又不能清楚把握。不管從三教合一或是從代表商人階層思想的角度去了解他，都可能模糊了程雲莊的思想面目。事實上，我在披覽《程氏叢書》之後的感覺，程雲莊對自己的商人背景非但不願多談，而且表示厭惡之意，他的思想也未表現出任何商人的特質。他雖然大量吸納了二氏之學，以致程廷祚說他最初是從禪學入手，但是他的思想體系是希望經過理論改造之後，能以「禮」、「易」爲主幹，建構一個龐大有力的儒家體系來取代二氏之學。他對後人最大的影響，也就是他的思想最具影響力的部分，是一種新的易學。在這個新的易學體系中，他對以朱熹《易本義》爲代表的宋代圖書象數之學持激烈批判的態度。

經過這個考察，我們也才注意到，明末清初這一波反圖書象數的學風當中，程雲莊的兩篇文章是早在黃宗羲、黃宗炎、胡渭等人之前。前述諸人不約而同地形成了一個藉易學討論以去除形上化的潮流，而後來的程廷祚、邵晉涵(1743-1796)等人仍在延續這個傳統。而且值得注意的是，程廷祚對程雲莊仍不滿意，程廷祚認爲程雲莊雖然劃除了《易》的圖書象數，但是他太聰明了，仍然想用一套整齊的系統(「極數」)來解釋這個世界，故盡其所有力量構造一個太過複雜的、符號象徵的世界。所以程廷祚既推揚程雲莊、既承認受到他的影響，又指斥他的「極數」，由此可以看出程廷祚走得比晚明清初的程雲莊徹底，清代中期的程廷祚代表一種更平實、更貼近活生生的現實世界的儒家哲學。

在〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉一文中，我曾提到清代思想學問有一個特色是「去形上化」，將宋明理學所構建的形上世界儘量地擺落，而在構建形上世界的過程中，《易經》的圖書象數扮演一個重要的角色，它們使得現實生活世界之上更有一個形上世界，形下／形上、後天／先天等兩層式的思維，皆或多或少與此有關。而「去形上化」的另一層意義即是對日常生活世界的肯認(the affirmation of everyday life world)，用當時的人的話說是「但當從事于實際，不得高言性命」[95]。從二程之間的思想交涉看來，清初這一個思想趨勢比原先所知道的影響更為長遠，在清代中期仍是一個令人矚目的議題。

第三、胡適《戴東原的哲學》中所提到的清代中期的思想人物戴震、洪榜(1745-1780)等人，他們年輩稍晚於程廷祚，也都表現了清代中期思想界的一個特質，即尋找「平實、淺近」的聖人。「平實、淺近」的聖人至少有兩種特徵：第一是沒有明顯的宇宙論的關懷、不執迷於形上的世界；第二是在心性論上提倡自然人性論、提倡通情達欲之哲學。在此思想脈絡之下，聖人的形象不再像宋明理學那樣高度超越、懲忿窒欲、甚至不近人情，戴震的《孟子字義疏證》即為這一路思想之代表。經過戴震的詮釋，孟子亦成為平實的、淺近的、而非高調的聖人。程廷祚則從易學的角度去彰顯聖人的平實、淺近面。

第四、清代的「宋學」，與宋代的「宋學」及明代的「宋學」有別，而清代宋學有一部分的特質，可以從前面的討論中看出。胡適認為程廷祚自我矛盾之處，以及胡適認為從「顏李→程廷祚→戴震」有一相承的系譜，恐怕是認為凡屬「宋學」必然帶有若干因素綰合一致的特質，故當他看到程廷祚一方面極力推崇宋儒身心性命之學，卻又同時貶抑圖書象數之學時，便直接認為程廷祚對宋儒的議論如此矛盾，反映了程氏在政治功令壓力之下的表裡不一。但是，這兩者並不矛盾，它們被分開處理，正是清代中期宋學的特色之一：人們儘可以用心闡明身心性命之學，同時幾乎不理會宋儒精心構建的形上世界，而且也不再過份熱情地探索太過精微高妙的性理精蘊，傾向於貼近日常生活的實踐性的宋學。

---

95 王汎森，〈清初思想中形上玄遠之學的沒落〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.3 (1998)，頁557-587。

第五、如所週知，摒棄圖書象數之學的風氣在明末、尤其是清初已經熱烈展開，但雍、乾年間的程廷祚仍然以極大的熱情在編纂《易通》與《大易擇言》。這個案例提醒我們，思想的改變不是一個事件，而是一系列的事件，它必須經過一次又一次地再說服與再製造(reproduce)。在黃宗羲、黃宗炎、胡渭、閻若璩等一批學者的著作面世之後，易圖與《古文尚書》的爭論並未「大功告成」、成爲一定不易之論，即使他們知道前輩學者的工作，並且知道他們之間的思想旨趣相近，卻仍然從不同角度、不同材料、不同思路上繼續工作。以《古文尚書》公案爲例，在閻若璩的《古文尙書疏證》出現之後，毛西河隨即堅持異見提出反駁，此後兩端意見此起彼落，一直到同治光緒年間還未停止。這是一個不停「再製造」(reproduce)的過程，思想對現實的影響力也要靠不斷的再製造才能延續下去。

Cheng Tingzuo and Cheng Yunzhuang:
A Case in Mid-Qing Intellectual History

Wang Fan-shen

Abstract

This paper discusses several complex questions. First, we resolve an intellectual issue raised by Hu Shi (Shih) about seventy years ago: "what was the relationship between the mid-Qing intellectual Cheng Tingzuo (1691-1767) and the late-Ming to early-Qing intellectual Cheng Yunzhuang (1602-1651)?" Second, the paper addresses the great number of scholars who have made reference to Cheng Yunzhuang over the past three hundred plus years, despite having never read his works or after reading very few; as a result, those scholars have consistently had an incomplete understanding of his thought and have even created a plethora of misunderstandings. This paper makes use of the extremely rare work, *Chengshi congshu*, in order to clarify Cheng's system of thought. Third, by presenting the case that Cheng Yunzhuang inspired Cheng Tingzuo to de-metaphysicize the theory found in Shao Yong's and Zhu Xi's studies of the *Yijing* (*I Ching*), we resolve the question of the link between the thought of Cheng Yunzhuang and Cheng Tingzuo. Thereupon, Cheng Tingzuo evinced one of the characteristics of mid-Qing thought, the opinion that the real sage is concerned with the practical world of men. Fourth, the paper discusses several preconceived ideas that influenced Hu Shi when he constructed an intellectual pedigree linking the thought of Dai Zhen to Cheng Tingzuo and then back to Yan Yuan and Li Gong.

Keywords: Hu Shi, Cheng Tingzuo, Cheng Yunzhuang, mid-Qing thought

六經皆史？且聽經學家怎麼說
——龔自珍、章學誠「論學術流變」之異同

張壽安*

摘要

從學術發展的角度觀察，清代學術最重要的貢獻之一應是「學術史」學科的建立。也就是章學誠倡導的「辨章學術考鏡源流」，目的在探討先秦、秦漢的學術變遷，梳理經/史/子/文各種學問的畛域，歸納其理論、建立其獨立價值。因為這門學問頗藉力於漢儒劉向、歆的校讎之學，學界遂有稱「校讎學」者，亦有稱「流略之學」者。民國以後學科分類確立，校讎學三分為校勘、目錄、學術史，辨章學術遂名為「學術史」。

在這四百餘年的學術探源工作中，章學誠與龔自珍毫無疑問是最重要的一組人物。章學誠不僅建立了一套辨章學術的理論，他倡言六經皆史，使史學脫離經學，建立獨立地位；龔自珍承襲章學誠校讎之學，卻另有轉進，劃清經學與史學的界線，倡論五經大義，非史學所能涵蓋。兩人在探溯經/史/子/文的演化關係上亦各持理論，對諸子之學各有別識：一主文章，一主思想。章學誠言諸子皆文，乃後世文章之大本；龔自珍則揚舉諸子思想的獨創性，開拓六經之外的思想資源。對民初文學學術史及思想史的展開，都居關鍵意義。

本文即討論章學誠、龔自珍「論學術流辨」之異同。先論經/史之辨，次論由經/史到子/文的學術變遷。其關鍵轉折是兩人都同意的：周末私人講學興起，學術型態劇變，從官師治教合一、到官師治教分離。本文大致分兩部分對舉章、龔立論之異：六經皆史—五經大義，治教分離/諸子空言—治教分離/子學獨立。

關鍵字：清代學術史、六經皆史、章學誠、五經大義、龔自珍

---

* 中央研究院近代史研究所研究員。

一、前言

清代學術種類繁多，傳統與轉型雜陳。除了經史子集及新分類之義理、考據、辭章、經濟，並新發展專門之學如文字、音韻、訓詁、天文、曆算、水地、金石等之外，還有一體系龐大、視域開闊的學術類型，尙未受到學界足夠重視，即：「論學術流變」是也。

清儒對歷代學術變化進行觀察並提出解釋，始於明清之際、立於清中葉、而大盛於晚清，康有爲、梁啓超師徒皆自詡「喜言學術流變」，梁啓超甚且言所論頗異於乃師。

清儒論學術流變，始於對特定學術或單一議題作溯源立本式的定位，如清初大量出現的儒道學案體著述；其後視域逐漸開闊，價值呈現多元，開始反思何謂學？何謂術？學術的類別？終至探源溯流匯理出古今學術的各種形式，承認其性質差異、價值獨立，進而對千古學術變遷，提出解釋[1]。這股學術癖好，初起之時每每與論學文字相依附；其後因藉力於校讎之學立其理論，學界遂有以「校讎學」稱之者[2]；又因其主要理據源自漢劉向、歆之《別錄》、《七略》，遂又有以「流略之學」稱之者[3]；到民初，學術類別分門確立，目錄與校讎二判，傳統校讎之學三分爲：校勘學、目錄學、學術史；學界遂有名此一探究學術變遷之學問爲「學術史」者[4]。然無論學門名稱如何變異，學界喜論千古學術流辨之意則同，故取其名爲題。

在這樣一個延續四百餘年的學術探源工作中，章學誠毫無疑問是最重要的人物之一。他的重要在於他建立了一套觀察古代學術變遷的理論，他援引鄭樵「辨章學術、考鏡源流」的校讎理念，結合目錄學的部次來觀察學術變遷。他

1 我稱之為「學統重建」。詳拙文〈打破道統．重建學統——清代學術思想史的一個新觀察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第52期（台北：中央研究院近代史研究所，2006年6月），頁51-102。

2 詳劉咸炘，《續校讎通義》（台北：廣文書局，1972）。

3 余嘉錫，〈書章實齋遺書後〉，《余嘉錫論學雜著》（北京：中華書局，1963），下冊，頁619。

4 蔣伯潛，〈目錄與學術史〉，《校讎目錄學纂要》（北京：北京大學出版社，1990）。

上溯劉向、歆《別錄》、《七略》及班固《漢書・藝文志》，探治教之源，歸本於史，建立了六經皆史的學術史觀。進而對三代、周秦、秦漢學術變遷進行觀察，並對千古學術之由史轉經、由經轉子、由子轉文作出解釋。

然則清儒之喜論學術流變者，並非只有章學誠一種理論，亦非只有此一種脈絡。章學誠六經皆史說，最大的目的是為史學建立「道」的源頭，說明經史不二，肯定了史學的獨立地位；當然也有相當目的是批評當時經學界文字考證瑣碎餖飣，無視大道，背離經世致用，呼籲經學返本於史。余治清代學術有年，對清儒如何分判學術一向留意，尤其對經史之分特別感興趣(三十年前曾以此為博論擬題，惜未圓遂)。面對章學誠六經皆史之說，每每思忖：清乾嘉之際經學大盛儼然學術主流，說經衍生的專門之學披靡天下，面對章學誠原經於史之說，當時專門漢學界為何無人回應？六經若為史，則經學之獨立性將如何自樹？甚且，兩千年來的經學傳統又將以何種意義存在？如此有關經學宗旨之大事，焉則無人回應？近年來重讀龔自珍，才益發肯定這位在當時頗受章學誠影響卻又與學誠言語若似若不似的經學家，已經作出了回應。他不僅判論經史，甚且對經、史、子學之發展流變都作了一番論述，開展出另一套理論。

本文就將比較龔自珍與章學誠「論學術流變」之異同。分兩部份討論：先論從史到經的學術變化，次論由經/史到子/文(由經到子、由子到文)的學術變化。這背後的歷史關鍵轉折是兩人都認同的：周末官失其守，私人講學興起，從治教合一到治教分離。大分為兩部分對舉章、龔立論之異：六經皆史－五經大義；治教分離/諸子空言－治教分離/子學獨立。

二、龔自珍與章學誠的關係

談論龔自珍與章學誠學術關係的文字多集中於20世紀早期，近年來則十分罕見，如此重要的學術史發展關鍵，值得續作專題研究。

最早留意龔、章學術傳承的應該是劉師培(1884-1919)。劉師培談論章、龔的文字大約集中在1903到1907年，其中特別值得注意的是，他清楚指出龔、章二人在學術觀念上有三個觀點是相承襲的。

其一，「古學出於史官」。古代治教合一、一代之史掌一代之法典、一代

之學、古無私人著述、古無私人講學，乃今日學界論古學源出史官的基本共識，然在當時則是章學誠首揭、龔自珍承襲。劉師培說：「學術者，雜於宗教者也；法典者，原於學術者也。」、「重先例，故重法儀；重法儀，故重職守。」其下引龔自珍〈乙丙之際箸議第六〉「載之文字，謂之法，謂之書，謂之禮；其事謂之史職，以其法載之文字而宣之士民者，謂之太史，謂之卿大夫。」一段文字；接著又引章學誠《校讎通義・原道一》的一段文字，以連繫起龔自珍與章學誠的傳承，並言：「有官斯有法，故法具於官；有法斯有書，故官守其書。」[5] 最後再導出他個人的結論：「是則史也者，掌一代之學者也。一代之學，即一代政教之本，而一代王者之所開也。故六藝之道，憑史而存。」[6]

其二，「有官學無私學」。基本上這是「古學出於史官」的補充論述，主要說明學守於官、無私人著述之事。劉師培也是再度牽合二人的觀點作爲論證。言：

> 龔定盦曰：「周之世官，大者史。史之外無有語言焉；史之外無有文字焉；史之外無人倫品目焉。」章實齋曰：「官守學業皆出於一，而天下以同文為治，故私門無著述。」[7]

其三，則是劉師培〈近儒學術統系論〉對龔自珍的一段描述。我認爲十分重要。他說：

> 厥後仁和龔麗正，壻於段玉裁之門。其子自珍，少聞段氏六書之學，繼從劉申受游，亦喜言《公羊》，而校讎古籍，又出於章學誠，矜言鐘鼎古文，又略與常州學派近。特所得均淺狹，惟以奇文聳眾聽。仁

---

5 章學誠，《校讎通義・內篇・原道一》，《章學誠遺書》(北京：文物出版社，1985年8月)，卷10，頁95。以下所引章學誠文字出自此本，僅注明《章學誠遺書》之卷次頁數。

6 劉師培，《攘書・史職篇》，《劉師培辛亥前文選》(北京：生活・讀書・新知三聯書店，1998年6月)，頁44。《攘書》於1903年寫成，次年印行。

7 劉師培，〈補古學出於王官論〉，《劉師培辛亥前文選》，頁431。該文原載《國粹學報》第17期(1906年6月11日出版)。

和曹籀、譚獻，均篤信龔學[8]。

劉師培這段話點出了龔自珍的主要學術類型有：六書、公羊、校讎、金石、古文等，但無多好評。學界往往側重「喜言《公羊》」一語，而我則特別留意「校讎古籍出於章學誠」。對照章炳麟「龔自珍不可純稱今文，以其附經于史與章學誠相類」，倒是兩人都留意到龔、章的經史校讎關係，惜無進一層討論。事實上，「校讎之學」意涵豐富，無論目錄部次、還是學術流辨，都存在極大之議題空間。

與此同時，梁啓超在《論中國學術思想變遷之大勢》之〈最近世〉中也爲龔、章關係下了要語，言自珍「喜章實齋之學，言六經皆史。」[9]之後金蓉鏡(1856-1929)也說：「定盦之學，影接實齋。」[10]

這些學者都觀察到龔、章的學術聯繫，惜無具體說明。倒是甘蟄仙在1922年撰寫的紀念文字掌握到了龔、章學術傳衍的要點。節錄於下：

> 定盦史學上的論點，是近效實齋、遠宗班劉。……因為定盦信賴章實齋六經皆史底學說，所以連經學問題也列在史學問題底下了。……定盦推服劉氏，恰與實齋取同樣的態度，都承認劉氏是善編學術史的人——良史。……章氏於二劉之外，推許史家班孟堅，這也是開龔氏之先聲。……「《六經》者，周史之宗子也。」定盦這種說法，出於章氏「《六經》皆先王之政典」說。所謂「近效實齋」者以此。……「諸子也者，周史之小宗也。」定盦這種說法，出於班固《漢書・藝文志》所云「某家者流，出於某官」。定庵自謂「劉向云道家及術數家出於史，不云餘家出於史」，言下頗露「後起者勝」底意思。究竟

8 劉師培，〈近儒學術統系論〉，《劉師培辛亥前文選》，頁161。該文原載《國粹學報》第28期(1907年5月2日出版)。

9 梁啟超，《論中國學術思想變遷之大勢》(上海：上海古籍出版社，2006年7月)第八章，〈近世之學術〉第三節〈最近世〉，頁102。原稿〈近世之學術〉，刊於《新民叢報》，53-55、58號(1904)。

10 金蓉鏡，〈定盦先生年譜外紀序〉，載《定盦先生年譜外紀》，張祖廉編，《娟鏡樓叢刻》(1920鉛印本)卷首，頁1上。

> 受劉氏學說的影響不少；其於班氏也亦近是。所謂「遠宗班劉」者以此[11]。

甘蟄仙的龔、章比論，是以上諸家下筆最嚴謹者，一句「近效實齋，遠宗班劉」，似乎看出龔自珍學術史論另有源頭。可惜只見端緒，未得其詳。

章炳麟(1869-1936)在1924年所撰〈與支偉成論清代學術書〉，特別爲龔自珍應否被列入今文學家，作出質疑，他說：

> 龔自珍不可純稱今文，以其附經于史與章學誠相類，亦由其外祖段氏「二十一經」之說，尊史為經，相與推移也[12]。

章炳麟在信中表示龔自珍的經史觀與章學誠類似，並透露出他對龔自珍學術有頗深刻了解。但在此之前，章炳麟論清代學術時，對龔自珍並無好評。1904年出版《訄書》重訂本，批評龔自珍「欲以前漢經術助其文采，不素習繩墨，故所論支離自陷，乃往往如讕語。」[13] 龔自珍的文字，誠屬難讀，但譏其「所論支離自陷」，則是說他的著述矛盾散亂不成體系了。在〈說林下〉更大肆抨擊龔自珍，言其經史觀全係抄襲章學誠，其他子學、文學，一無可取。言：

> 自珍承其外祖之學，又多交經術士，其識源流、通條理，非源之儕。然大抵剽竊成說，無自得者。其以六經為史，本之《文史通義》而加華辭。觀其華，誠不如觀其質者。若其文辭側媚，自以取法晚周諸子，然佻達無骨體，視晚唐皮、陸且弗逮，以校近世，猶不如唐甄《潛書》

11 甘蟄仙，〈思想家龔定盦的八十年紀念〉，《晨報附刊》(北京：民國11年7月1日-8日)，引文見7月4日。

12 參姚奠中、董國炎編，《章太炎學術年譜》(太原：山西古籍出版社，1996)，民國十三年(1924)條，頁371。見支偉成，《清代樸學大師列傳》(長沙：岳麓書社，1986年影印上海泰東圖書館1928年再版本)，書首附載〈章太炎先生論訂書〉，頁5。而在傅杰編校，《章太炎學術史論集》編者擬題為〈與支偉成論清代學術書〉(昆明：雲南人民出版社，2008)，頁412。

13 章炳麟，《訄書》重訂本，〈清儒第十二〉，《訄書 初刻本 重訂本》(北京：生活・讀書・新知三聯書店，1998年6月)，頁161。

近實[14]。

近代學者，對龔、章學術關係討論最詳細的當然是錢穆先生(1895-1990)，學界已有論文，不再覆述。唯需提出一點商榷。梁紹傑綜合錢氏所論龔受自章的三點影響[15]。其中第一點，誠如作者所言龔自珍在二十四、五歲所作〈乙丙之際箸議〉就已經提出古代治學合一的觀點，同時也推論諸子皆出於史官。從三十四歲至四十二歲撰〈古史鉤沈論〉才完整提出六經、諸子皆史的詳細論述。而其前一著作的時間較章學誠《文史通義》行世為早，頗暗示龔自珍的理論另有源起，未必皆啓自章學誠，該文認為段玉裁可能是章、龔學術之稼接者。值得再探。但有一要點，頗為學界忽略，就是龔自珍從未言「六經皆史」，他的理論一直是：「六經，周史之宗子；諸子，周史之小宗。」自珍不言六經皆史，而以大宗小宗論經子；然則，經史之差異為何？大宗、小宗的分辨意義又何在？即使吾人確定龔自珍受章學誠六經皆史說影響，但所受影響為何？自珍自己創發之觀點又為何？這些觀點對兩人論學術流變之影響又為何？都成了令人冀求的有趣議題。至於說「錢穆指出實齋提倡六經皆史，不是要擴大史料範圍，而是通過揭示經出於周官政典的事實，暗示後來的經即時王政典，藉以批判乾嘉考據忽略世務的弊端。」[16] 從忽略經世實務來批評乾嘉考據學，一直是學術界最有力的武器。但事實上，乾嘉樸學者從未用「考據學」自稱其學，亦反對時人以考據學稱其學，考據只是方法，治學的方法；至於治經的目的是否一定為了經世，對乾嘉專門漢學界而言，則還有討論空間，此處不論。倒是錢先生指出章學誠的官師合一說「理應」發展成以時王制度為貴，結果反倒轉成一種「倒退、非前進」的學風現象，如同學界批評章學誠的政治取向是維護君權、固守舊禮教一般，反倒是很值得留意的警象。章學誠的六經皆史為何會有此一

14 其下更批評龔氏「自自珍之文貴，則文學塗地垂盡，將漢種滅亡之妖邪！」《太炎文錄初編》，〈說林下〉，《章太炎全集(四)》(上海：上海人民出版社，1985年9月)，頁121。

15 梁紹傑，〈章學誠對龔自珍學術思想的影響衍論〉，收入陳仕華主編，《章學誠研究論叢：第四屆中國文獻學學術研討會論文集》(台北：臺灣學生書局，2005)，頁219-242。

16 同上，頁225-226。

「反動」傾向[17]？龔自珍是否也因襲了這個現象？若然，爲何？非然？若何？都很值得細究。至於第三點，龔自珍對乾嘉學術的論斷，本人已另文論述[18]。

本節之所以不厭其繁的引述這些論述，主要在指出六經皆史是一個學術史的議題，得從學術史的角度、學術史的議題來探究。單從概念或理學議題切入，怕似錯用了手術刀，是很難順勢開展的。然則所謂學術史的角度是什麼呢？那就是劉師培提示的「校讎古籍出於章學誠」，也就是章學誠提出的校讎學理論「辨章學術、考鏡源流」，在相當程度上必須與目錄部次作結合觀察，主要目標在：梳理三代以上、周秦、秦漢以降的學術流變，對各種學問之間的源流分衍，提出分辨，劃出畛域。

龔自珍和章學誠從討論文字初起到聚眾成群立官爲治，都同意古代治教合一，古學出於史官、一代之史掌一代之法典一代之學、學者學於官、古無私人著述、古無私人講學。因此基本上也都同意經史同原。兩人的歧出在於對官失其守、學術下私人之後的變化的解釋不同，也就是對周末私人講學興起後，學術流變的看法有異。其中的焦點議題在：孔子與六經的傳衍，諸子與經/史/文的承轉關係，這當然得從歷史變遷與學術性質來分辨。然則更重要的是兩人在定義道器合一、及明道方法上，也有相當差異，這就造成二人學術史觀的不同了。本文所欲討論的正是龔章二人經學、史學、子學觀點的差異。

三、章學誠的學術史觀：六經皆史、諸子皆文

章學誠的學術史觀有兩個要點，一是六經皆史，一是諸子皆文。單從這兩個標示就可看出他的學術史觀是和經、史、子、集四部分類的目錄之學緊相結合。換言之，校讎中的目錄部次一直是章學誠分辨學術源流的主要參考基軸。在這種分流論述背後作爲理論支撐的，是他的道器合一理念；其中最關鍵的，則是即事言理的明道方法。他認爲：六經乃先王之典章，唯有通過典章制度之

---

17 錢穆，〈前期清儒思想之新天地〉，《中國學術思想史論叢》第八冊，（合肥：安徽教育出版社，2004年6月）頁9。

18 請參考拙文〈龔自珍論乾嘉學術：從說經到專門之學的建立〉，《中國學術思想論叢：何佑森先生紀念論文集》（台北：大安出版社，2009年4月），頁275-308。

實事才可得見形上之道；至於諸子乃道術分裂後的各家之言，不得道體之全，又無實踐驗證，故乃空言。也因此，他才會同時說出：六經皆器、諸子空言。以上這兩組經史子學理念，和他的明道方法，交錯出現在章學誠的學術流辨論述中，著實出現拉扯並走向保守，令其學術史觀循於校讎一途，無法揚展。以下試論述之。

(一)官師治教合一：道不離器、即事言理

首先，六經皆史是章學誠通過古籍校讎，爲千古學術本源提出的基本理論，他的主要目的是爲了建立史學的獨立地位。章學誠的六經皆史無意降低經學地位，已是學界共識。相反的他正是藉用經史同原的理論抬高史學的地位，這當中的關鍵就在：道器合一，即事言理。他把經還原爲史、說六經乃先王之典章制度；他抨擊漢學界主張的六經載道，循文字訓詁以明道。他說六經皆器，道器不二，必須循器才能明道，而明道的方法就在「即事言理」，他認爲離開事實經驗，是無法掌握到「理」的。於是在「經世實踐」的事實下把「經史同質化」，進而又在即事言理的思想下，把治經、言史的方法也合流了。

章學誠論經史同源於典章制度的文字很多，惟《文史通義》第一篇〈易教上〉的幾個段落已經涵括了整個重點：

> 六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。……而非聖人一己之心思，離事物而特著一書，以謂明道也。……夫子生不得位，不能創制立法，以前民用；因見周易之於道法，美善無可復加，懼其久而失傳，故作彖象文言諸傳，以申其義蘊。所謂述而不作，非力有所不能，理勢固有所不可也。後儒擬易，則亦妄而不思之甚矣。……故六經不可擬也。……若夫六經，皆先王得位行道、經緯世宙之迹，而非託於空言。故以夫子之聖，猶且述而不作。如其不知妄作，不特有擬聖之嫌，抑且蹈於僭竊王章之罪也，可不慎歟[19]！

19 章學誠，《文史通義・內篇一・易教上》，《章學誠遺書》，卷1，頁1。

這段話闡釋的要點，除了學界熟知的六經皆先王典章、即事言理、孔子述而不作云云之外，我特別感興趣的有兩點：一、章學誠所謂六經皆史的「史」，並非我們今日理解的歷史或史料，而是指三代的「政典」。所謂政典是什麼呢？原來他意指的是「政治實踐之紀錄」，所以他說六經皆史、六經皆先王之政典。且看他論從政典到經的變化：

> 六藝皆周公之政典，故立為經[20]。

再論孔子和六經的關係：

> 六藝非孔氏之書，乃周官之舊典也[21]。

又論孔子述而不作：

> 六藝皆周公之舊典，夫子無所事作也[22]。

原來章學誠所謂六經皆史的「史」在很大的意義上指的是「政治實踐之紀錄」，這個澄清爲什麼重要呢？因爲這和他即事言理、道器合一思想緊密聯繫，而引伸成即事言理的事，指政治實踐經驗；即事言理的理，指政治實踐經驗中的理。這種道器合一、即器求道的說法，在相當程度上頗限定了事的範圍、也拒絕了理的超越性，終而延伸出章學誠在討論治教分離後的學術發展時，難以展揚。我們且先看「政典」的意義：

> 周公成文武之德，適當帝全王備，殷因夏監，至於無可復加之際，故得籍為制作典章，而以周道集古聖之成，斯乃所謂集大成也。孔子有德無位，即無從得制作之權，不得列於一成，安有大成可集乎？非孔

20 章學誠，《文史通義・內篇一・經解下》，《章學誠遺書》，卷1，頁9。
21 章學誠，《校讎通義・內篇一・原道一》，《章學誠遺書》，卷10，頁95。
22 章學誠，《文史通義・內篇四・言公上》，《章學誠遺書》，卷4，頁29。

子之聖遜於周公也，時會使然也[23]。

表面看來，這是章學誠推尊周公勝於孔子。其實是在說明六經所載之「道」乃帝王之制作與典章。要明白這一層蘊意，又得先回來看看章學誠的道器合一論。學界討論道器合一的文章非常多。基本上，章學誠認爲道是抽象的原理，器是具體的事物，抽象的道必需藉具體的事物來呈現，所以我們也必需通過具體的事物去掌握道，道是不可以空言的。他以《易》爲依據說：「《易》曰：形而上者謂之道，形而下者謂之器。道不離器，猶影不離形。」[24] 道器不二、即器求道，是清初以降思想界的共同大趨勢，乾嘉樸學者如戴震、孫星衍(1753-1818)都同此一途。值得留意的是，章學誠並未據此發展出一套宇宙觀、知識論、或人生論，而是很矜慎地把它掛搭到「古今學術」之本源的反思下。他說：

故知道器合一，方可言學。道器合一之故，必求端於周孔之分。此實古今學術之要旨。而前人於此言議，或有未盡也[25]。

爲何道器合一之故，必求端於周孔之分呢？其實這是章學誠學術史觀中最關鍵的一個轉折。也是我認爲值得再思的第二個要點：孔子述而不作。從《文史通義・原道上》已可看出章學誠把制作典章的權力歸於帝王，所以六藝所存乃帝王之制作與典章；而孔子的功能只是「述」、闡揚六藝之道，乃爲「學」、爲「師」之事。先看一段章學誠論周公、孔子之異：

或曰：孔子既與周公同道矣，周公集大成，而孔子獨非大成歟？曰：孔子之大成，亦非孟子所謂也。蓋與周公同其集羲、農、軒、頊、唐、虞、三代之成，而非集夷、尹、柳下之成也。蓋君師分而治教不能合於一，氣數之出於天者也。周公集治統之成，而孔子明立教之極，皆

23 章學誠，《文史通義・內篇二・原道上》，《章學誠遺書》，卷2，頁10。
24 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。
25 章學誠，《文史通義・外篇三・與陳鑑亭論學》，《章學誠遺書》，卷9，頁86。

> 事理之不得不然，而非聖人異於前人，此道法之出於天者也。故隋唐以前，學校並祀周、孔，以周公為先聖，孔子為先師，蓋言制作之為聖，而立教之為師。故孟子曰：「周公、仲尼之道一也。」然則周公、孔子，以時會而立統宗之極，聖人固藉時會歟？宰我以謂夫子：「賢於堯、舜」，子貢以謂：「生民未有如夫子」，有若以夫子較古聖人，則謂：「出類拔萃」，三子皆舍周公，獨尊孔氏。朱子以謂事功有異，是也。然而治見實事，教則垂空言矣。後人因三子之言，而盛推孔子，過於堯、舜，因之崇性命而薄事功，於是千聖之經綸，不足當儒生之坐論矣[26]。

章學誠認爲史的最初著錄目的就與經世一致，所以對周公執政、制作、掌治教合一最爲推崇。至於周末君師治教分離、學術下私人之後，眾家講學變化紛紜，他的態度則是十分低迴。因此，他給予孔子的地位只是明立教之極、開私人講學之首，但因爲孔子無政治實權與治統無涉，所以反對後世言孔子集大成。顯然，他所謂集大成和孟子所謂集大成，在實質上有很大的差別。若言孟子的集大成是指「道」，則章學誠的集大成可是指「治」。他讚美周公「治見實事」，吾人可以瞭解，但是說孔子「教垂空言」，又說儒生爲「坐論」，不免令人難解。再看下一段：

> 非夫子推尊先王，意存謙牧而不自作也，夫子本無可作也。有德無位，即無制作之權。空言不可以教人，所謂無徵不信也。教之為事，羲、軒以來，蓋已有之。觀《易·大傳》之所稱述，則知聖人即身示法，因事立教，而未嘗於敷政出治之外，別有所謂教法也[27]。

孔子無權制作，已勿需再疑。有趣的是他討論孔子教學時每每以「空言」和「徵

---

26 葉瑛校注，《文史通義校注・校讎通義校注》（台北：頂淵文化，2002年9月），〈原道上〉，頁122。本段文字亦見於章學誠，《文史通義・內篇二・原道上》，《章學誠遺書》卷2，頁11。唯葉本較周詳，故引用之。

27 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。

信」對舉，時時提醒「空言不可以教人」。然所謂空言是什麼？所謂徵信又是什麼？似乎，他的徵信就是即事言理，也就是以政典爲教，所謂「未嘗於敷政出治之外，別有所謂教法也。」他總把治教合一和道器不二、即器求道的理念，相轉闡釋：

> 故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著為說，以致離器言道也。夫子自述《春秋》之所以作，則云：「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明。」則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道，亦已明矣。秦人禁偶語《詩》、《書》，而云「欲學法令，以吏為師」。夫秦之悖於古者，禁《詩》、《書》耳。至云學法令者，以吏為師，則亦道器合一，而官師治教，未嘗分歧為二之至理也。其後治學既分，不能合一，天也。官司守一時之掌故，經師傳授受之章句，亦事之出於不得不然者也。然而歷代相傳，不廢儒業，為其所守先王之道也。而儒家者流，守其六籍，以為是特載道之書耳。夫天下豈有離器言道，離形存影者哉？彼舍天下事物、人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣。」[28]

在此，我們約略察覺到章學誠把道、帝王執政者、制作典章、學術、治教結合成某種鏈鎖。以下再看二段直接討論六藝政典、道器合一、治學不二的文字：

> 夫子述六經以訓後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經即其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器而思不可見之道。故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著為說，以致離器以言道也[29]。

又說：

---

28 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》卷二，頁11。
29 同上。

> 古者道寓於器，官師合一。學士所肄，非國家之典章，即有司之故事，耳目習而無事深求，故其得之易也。後儒即器求道，有師無官，事出傳聞，而非目見，文須訓故，而非質言，是以得之難也[30]。

顯然，章學誠認爲六經所含的道，就是先王政教、官司典守，從學者就是學於此，孔子所述也是述於此。無形間，道與經的詮釋空間就變狹隘了。尤其是下面這句話：

> 蓋官師治教合，而天下聰明範於一，故即器存道，而人心無越思[31]。

三代以上官師治教合一，無私人著述，自清儒章學誠等提出，已成爲學界探究上古學術的重要基礎認識。然章學誠不僅視此爲「古代學問之萌源」，也視此爲一「終極理想」。因此，在章學誠的理論裡，制度之經和時王之法，就成了「一道同風」。所謂：

> 制度之經，時王之法，一道同風，不必皆以經名。而禮，時為大，既為當代臣民，固當率由而不越。即服膺六藝，亦出遵王制之一端也[32]。

無怪乎論者言章學誠有「權威主義觀點」[33]。章學誠堅持制作與政權合一，或許是歷史事實，但對政權之外知識界對政典所提出的評騭之作也持反對態度，就令人驚訝了。漢代學者揚雄作《太玄》以準《易》、作《法言》以擬《論語》，都被他責以「潛竊王章之罪」[34]。他似乎不能承認離開政治實踐經驗而「以一

---

30 章學誠，《文史通義・內篇二・原道下》，《章學誠遺書》，卷2，頁12。

31 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。

32 章學誠，《文史通義・內篇一・經解中》，《章學誠遺書》，卷1，頁9。

33 參Danid S. Nivison(倪德衛), *The Life and Thought of Chang Hsüeh ch'êng(1738-1801)* (Stanford U.P., 1996). 余英時，《論戴震與章學誠(增訂本)》(北京：生活・讀書・新知三聯書店，2000年6月)，〈五、章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同」論〉，頁56，註1。

34 章學誠：「揚雄《法言》，蓋云時人有問，用法應之，抑亦可矣。乃云象《論語》者，抑何謬邪？雖然，此猶一家之言，其病小也。其大可異者，作《太元》以準《易》，

己之心思，特著一書，以謂明道也」(前引文)是可能的，他稱這種行爲是「妄作」。然則秦漢以降的學術界之所以蓬勃，不正是以詮釋爲發展嗎。吾人不得不疑惑述而不作的意思真如他所詮釋嗎？也好奇章學誠所謂的空言究竟何指？

(二)治教分離：諸子空言

章學誠所論六經皆史、治教合一、道器不二、即事言理，在三代以上官師合一的時代大抵都可成立。降至周末治教分離、私人講學、私家著述出現之後，亦即今日我們認爲是中國學術思想最蓬勃發展的先秦諸子時代，章學誠的觀點又如何呢？

章學誠對諸子學的批評，我們頗可用「諸子空言」一語表述[35]。但他所謂的空言，並非我們今日所說抽象形上的心性理氣思辨之學，而是指諸子之言不具政治實踐經驗，所以斥爲「空言」。這和章學誠堅持「與政治實踐緊密結合」的學術理念、及儲藏政治經驗之道的六典說，密切相關。在討論「空言」前，先瞭解一下他對道、私門著述的看法：

> 三代以前，未嘗以道名教，而道無不存者，無空理也。三代以前，未嘗以文為著作，而文為後世不可及者，無空言也。蓋自官師治教分，而文字始有私門之著述，於是文章學問，乃與官司掌故為分途，而立

(續)

人僅知謂僭經爾，不知《易》乃先王政典，而非空言，雄蓋蹈於僭竊王章之罪，弗思甚也。」見於氏著《文史通義・內篇一・經解下》，《章學誠遺書》，卷1，頁9。相關內容亦見〈易教上〉，卷1，頁1。

35 關於章學誠論諸子學得從兩個角度切入。一論從經史到子的學術流變；一論從史子到文集的學術轉變。關於後者，章氏的態度大抵是：諸子之文源出六藝，僅得道之一端，子史衰而有文集出，三代無私人著述之事，戰國始專有，乃勢出於不得不然。而「著述不能不衍為文辭，而文辭不能不生其好尚。後人無前人之不得已，而惟以好尚逐於文辭焉，然猶自命為著述，是以戰國為文章之盛，而衰端亦已兆於戰國也。」其下分論「後世之文，其體皆備於戰國」「戰國而著述之事專」。其觀察由目錄部次之發展而論：著作衰而文集出，典故窮而類書出。校讎失傳，文集類書之學出。似乎，諸子之文(思而不學的空言)，跟文集之文(徒尚文辭)還是有所區別，章學誠對於蕭統《文選》頗有評議，其不收諸子之文，後世遂論集部之學全歸於文藻巧思之技。此議題甚大，本文不論。此節僅言前者，亦憾難得其全。

> 教者可得離法而言道體矣。《易》曰：「苟非其人，道不虛行。」學者崇奉六經，以謂聖人立言以垂教，不知三代盛時，各守專官之掌故，而非聖人有意作為文章也[36]。

章學誠對「私人著述」抱持很大警惕，他一方面認爲文字離開官司掌故之後，就將流爲「空理」，另一方面也認爲師教捨棄法典之後，所闡釋之道體即爲「空言」。唯有三代盛時的學術狀態才是：有體有用、道器不離[37]。試看章學誠如何論諸子、道，他說：

> 至於官師既分，處士橫議，諸子紛紛著書立說，而文字始有私家之言，不盡出於典章政教也[38]。
>
> 諸子百家，不衷大道，其所以持之有故，而言之成理者，則以本原所出，皆不外於《周官》之典守。其支離而不合道者，師失官守，末流之學，各以私意恣其說爾[39]。
>
> 諸子之奮起，由於道術既裂，而各以聰明才力之所偏，每有得於大道之一端，而遂欲以之易天下[40]。
>
> 不知道而道存，見謂道而道亡。大道之隱也，不隱於庸愚而隱於賢智之倫者紛紛有見也。……而諸子紛紛，則已言道矣。莊生譬之為耳目口鼻，司馬談別之為六家，劉向區之為九流。皆自以為至極，而思以其道易天下者也。……夫道因器而顯，不因人而名也。自人有謂道者，而道始因人而異其名矣。仁見謂仁，智見謂智，是也。人自率道而行，道非人之所能據而有也。自人各謂其道，而各行其所謂，而道始得為

---

36 章學誠，《文史通義・內篇五・史釋》，《章學誠遺書》，卷5，頁41。

37 章學誠言，「故無志於學則已，君子苟有志於學，則必求當代典章，以切於人倫日用，必求官司掌故，而通於經術精微，則學為實學，而文非空言，所謂有體必有用也，不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則鞶帨之文，射覆之學，雖極精能，其無當於實用者審矣。」同上，頁41。

38 章學誠，《文史通義・內篇一・經解上》，《章學誠遺書》，卷1，頁8。

39 章學誠，《文史通義・內篇一・易教下》，《章學誠遺書》，卷1，頁2。

40 章學誠，《文史通義・內篇四・言公上》，《章學誠遺書》，卷4，頁29。

人所有矣。墨者之道，許子之道，其類皆是也[41]。

顯然，他對學術從一道同風的理想境界流落到私門著述，感到十分遺憾。所以批評諸子是「橫議」與「紛紛然」之「私說」，能否實踐、可有效力，全然不可得知。同時他也如莊子般的歎恨：「道術將爲天下裂」，道的圓純於天地的存在，一旦被某個處士、某個子家執言立教，就將分裂殫失，而門徑愈歧、大道愈隱。他甚至用「道病」來形容諸子的「各道其道」，言：

人之萃處也，因賓而立主之名。言之龐出也，因非而立是之名。自諸子之紛紛言道，而為道病焉，儒家者流，乃尊堯、舜、周、孔之道，以為吾道矣。道本無吾，而人自吾之，以謂庶幾別於非道之道也。而不知各吾其吾，猶三軍之眾，可稱我軍，對敵國而我之也；非臨敵國，三軍又各有其我也[42]。

至於周末，治學既分，禮失官廢，諸子思以其學用世，莫不於人官物曲之中求其道〔而通之〕，將以其道易天下。……蓋不肯自為一官一曲之長，而皆欲即其一端以易天下，故莊生謂耳、目、口、鼻不能相通是也[43]。

至此，我們不免想問：難道章學誠不曾賦予諸子以肯定的意義嗎？其實，章學誠同意諸子中凡「持之有故、言之成理者」者，必出於六藝；也同意諸子著述的目的是救天下。但有兩點他始終堅持：一、諸子僅得道體之一端；二、諸子縱使言之成理，但難知其「行之有病也」。後者就和他所謂的空言相結合。他說：

諸子百家之言，起於徒思而不學也。是以其旨皆有所承稟，而不能無敝耳。劉歆所謂某家者流，其源出於古者某官之掌，其流而為某家之

41 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。
42 章學誠，《文史通義・內篇二・原道下》，《章學誠遺書》，卷2，頁12。
43 章學誠，《文史通義・外篇一・述學駁文》，《章學誠遺書》，卷7，頁58。

> 學，其失而為某事之敝。……則官守失傳，而各以思之所至，自為流別也。……雖持之有故，言之成理，而不能知其行之有病也[44]。

章學誠的這段話十分重要，和他的道器經世理念完全呼應。他雖然依據《漢書・藝文志》肯定諸子出於王官，也有先王政教之遺，但因爲諸子著述乃源於個人的「思想運作」，而非政治實踐之紀錄，無法驗證，縱使持之有故言之成理，也只是空言而已，遂轉下論述於文、集之流變矣。但在論子與文的學術流變時，他似乎又肯定子家之言是著述，地位較高，而批評集部不成體系。章學誠於《文史通義》常論「空言」作爲批評一詞，強調無徵不信、即事言理，數次引用孔子自述《春秋》「我欲托之空言，不如見諸行事之深切著明。」這句話，來證明「則政教典章，人倫日用之外，更無別出著述之道」。他分辨周、孔也用這個標準，周公得位行道，方有制作之權，孔子有德無位，只是述而不作。修志如此、辨史書之體，論文章之學亦是如此。相對於空言的則是：經緯世宙之跡，切於民用諸事。他甚至也用這個觀點來批評宋明理學與浙東史學的差異：

> 天人性命之學，不可以空言講也。故司馬遷本董氏天人性命之說，而為經世之書。儒者欲尊德性，而空言義理以為功。此宋學之所以見譏於大雅也。夫子曰：「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明也。」此春秋之所以經世也。
>
> 朱陸異同，干戈門戶，千古桎梏之府，亦千古荊棘之林也。究其所以紛綸，則惟騰空言而不切於人事耳。知史學之本於春秋，知春秋之將以經世，則知性命無可空言，而講學者必有事事。不特無門戶可持，亦且無以持門戶矣[45]。

所以他說：「浙東之學，言性命者必究於史，此其所以卓也。」

---

44 章學誠，《文史通義・內篇二・原學中》，《章學誠遺書》，卷2，頁13。

45 章學誠，《文史通義・內篇二・浙東學術》，《章學誠遺書》，卷2，頁15。

(三)小結

至此略作回顧。章學誠論諸子。他說「道因器而顯，不因人而名」，甚爲通達，大有可能開出創造性的解釋。但一心主張道備六典，「學士所肄，非國家之典章，即有司之故事，耳目習而無事深求」，限於典章故事，則又拘縮矣。他說「至百家雜出而言道，而儒者不得不自尊其所出矣」，幾乎點明百家爭鳴之情勢；又說「道本無吾，而人自吾之，以謂庶幾別於非道之道也。」(〈原道下〉)分明可以轉出諸子百家自道其道。然則，章學誠治道合一，不容分流的價値觀，頗侷限了他的視域，使他無法從多元的角度去理解周秦之際諸子學興起在學術思想史上的開創性意義。

章學誠論六經與孔子。從前一節我們可以看出章學誠一再強調孔子述而不作，孔子未嘗自著一書，孔子的貢獻是教授周公政典以明其制、明其道。他甚至不認爲孔子有一套義理思想。至於「六經」一詞，從上述引文亦可看出章學誠是與六藝、六典合用，基本上，他認爲孔子之前並沒有六經一詞，經之一詞出自孔門弟子，主要是爲了與「傳」作區別，因弟子所述夫子之言稱「傳」，故尊所授爲「經」。又因爲六經是周公舊典，皆屬「憲章」，官失其守後，師儒傳習其業，故尊之爲經[46]。至於孔子作春秋「我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明」一語，章學誠闡揚的是「即器而明道耳」，表示孔子不曾離事而空言，對孔子修《春秋》「筆削大義」一事，他則是從史體來論述，稱之爲「史之正體」[47]。至於孔門弟子所纂孔子之言的《論語》，他也認爲和《孝經》、《爾雅》同類，是一種「傳體」而已[48]。從章學誠的敘述裡，我們看到的孔子是一個恪守周公舊典的師儒形像，不僅和「刪《詩》《書》、訂禮樂、贊《周易》、修《春秋》」的孟子敘述有異，也看不到司馬遷所說「中國言六藝者，折衷於夫子」的詮釋者權威性。在章學誠的識見裡，這位折衷六藝，開啓私人授學的夫子，竟無多自創性。

---

46 章學誠，《文史通義・內篇一・經解上》，《章學誠遺書》，卷1，頁8。
47 章學誠，《文史通義・內篇四・答客問上》，《章學誠遺書》，卷4，頁38。
48 章學誠，《校讎通義・內篇三・漢志六藝第十三》，《章學誠遺書》，卷12，頁102。

章學誠言六經皆史，把經解釋成經綸世法[49]，和唐代經師孔穎達的說法一致，並無大誤。章學誠的困限，在於他未能全面觀察到孔子與六藝之學流傳的複雜歷史事實。他堅持孔子取周之典章「獨與其徒相與申而明之」，孔子是「無所事作」的[50]，是「明先王之道而導之」，而「未嘗自爲說」[51]。一句不自爲說，不僅拘解了述而不作的「述」，也枉顧司馬遷「折衷」一語所暗指六藝傳衍的多元性、和孔子述六藝的權威性。其實，秦漢六經傳授乃多家並行於世、兩漢五經博士今古文經爭立，數目屢變，學術議題孳生，正表示學術流變的多元性與可闡釋性。章學誠對這部份的掌握，顯然不足。無怪乎余嘉錫(1884-1955)糾正章氏校讎學的累累錯誤後，不免驚歎：「章氏生於經學大明之日，又講流略之學，而不知今、古文之別，亦可異矣。」[52] 這直接影響到章氏不能認識經之爲學的創造性與豐富性。

龔自珍「辨章學術・考鏡源流」的觀點頗承自章學誠，但他對校讎之學的認定則傾向於目錄之學，有別於章學誠。這是學術史上的另一議題，他日再究。同時，他對劉向之學的瞭解、和秦漢間經、子之學的流傳變化，也和章學誠有不同的掌握[53]。

四、龔自珍的學術史觀：「六經周史之大宗，諸子周史之小宗」

龔自珍六經皆史的理念與章學誠近似，但他從未言六經皆史，更未言諸子

49 章學誠，《文史通義・內篇一・經解下》言：「經綸為世法耳，……初不為尊稱。」《章學誠遺書》，卷1，頁9。

50 章學誠，《文史通義・內篇四・言公上》，《章學誠遺書》，卷4，頁29。

51 章學誠，《文史通義・內篇二・原道中》，《章學誠遺書》，卷2，頁11。

52 余嘉錫，〈書章實齋遺書後〉，《余嘉錫論學雜著》(北京：中華書局，2007年11月) 下冊，頁619，余嘉錫是近代校讎學大家，對章學誠文史義法、徵文考獻謬誤有許多激烈的批評，如：「正坐天性善忘，讀正史不熟，又不耐考索，遂以模糊影響之談，形諸筆墨。讀其詩，幾如聽負鼓盲翁上場引子矣。」頁618。

53 張爾田言：「實齋之書，折衷諸家，究極原委，有見於官師合一，是其所長。其為《校讎通義》也，特著〈宗劉〉一篇，以示學者趨嚮，可謂有功於向者。顧其意亦但以四部既分，欲人於類別中略附便章之義，如斯而已。至於向之所以為學，不特語焉未詳，亦且蓄焉而未發，抑其疏矣。」參見氏著《劉向校讎學纂微・序》(台北：文粹閣出版社，1971年2月)，頁3。

皆文。他對經、史、子的界定是：「六經者，周史之宗子也；諸子也者，周史之支孽小宗也」。至於經/子的不同：前者「勤王室」，後者「不專事王室也。」自珍的此一分辨十分銳利。首先，他以「宗法」區分經/子，不僅定義出經與政權的密切性，也獨立出子學的可自創性。至於史，則在春秋「存三統」的觀念下，上推三皇五帝，他說一切文字皆是史，一切語言皆是史，遂在哀痛古史散亡的大呼號下，矢志終身鉤沈古史，甚至因爲文獻難全而放棄「寫定群經」。令人不得不揣想，他的「史」觀念，更傾向於「史料」。更値得留意的是，因爲史之時空不斷被上溯，古代文獻不斷待鉤沈，遂令與經同源於史的「子學」，其理論本源上溯至非周史典制所能拘囿的更大空間；而龔自珍也就在這個源頭活水無限可能的鉤沈下，爲「立言」奠下了豐富的創造可能[54]。

以下分三小節論述：五經大義、經學史之建立、治教分離/子學獨立。

(一)五經大義：孔子與六經

龔自珍與章學誠論學術流變最重要的差異之一，就是龔自珍掌握到了「六經」作爲「經學」流傳之原，並指出經與史的差別。龔自珍同意六經與史同源，也同意上古官師治教合一，但他對學術下私人之後「六經的流傳」，有著更靈活的觀察。他也說孔子述而不作，但卻體認到孔子之「述」所蘊含的思想創造意義；他觀察到周末私人講學興起，六經的流傳呈現多元，絕非一家所能囊括。所以他對經史流變的看法是：同源卻分流，孔子所述之五經，存有筆削大義，絕非單純的政典。因此明經的方法，不可能祇是即事言理，還必須循文字義例，索求背後的義蘊。同時他也在董理了秦漢經學的多元流變後，建立起經學學術史(頗啟發自章學誠的史學史)。這當中的關鍵議題有：六經與孔子的關係，經之流傳與兩漢五經博士，歷代經數與經目的變化。作爲主要理論根據的：司馬遷《史記》：「中國言六藝者，折衷於夫子」；劉向《七略》「序六藝爲九種」；和常州公羊學的師承。先論五經大義。

龔自珍〈六經正名〉開宗明義即對其學術史理念作了清晰歸納：

---

54 參考拙作《龔自珍學術思想研究》(台北：文史哲出版社，1997)，頁62-67。

龔自珍曰：孔子之未生，天下有六經久矣。莊周天運篇曰：「孔子曰：某以六經奸七十君而不用。」記曰：「孔子曰：入其國，其教可知也，有易書詩禮樂春秋之教。」孔子所睹易書詩，後世知之矣，若夫子所見禮，及漢世出於淹中之五十六篇，孔子所謂春秋，周室所藏百十國寶書是也，是故孔子曰：「述而不作。」司馬遷曰：「天下言六藝者，折衷於孔子。」六經、六藝之名，由來久遠，不可以臆增益。
善夫，漢劉向之為《七略》也。班固仍之，造藝文志，序六藝為九種，有經，有傳，有記，有群書。傳則附于經，記則附於經，群書頗關經，則附於經。何謂傳？《書》之有大、小夏侯、歐陽傳也。《詩》之有齊、魯、韓、毛傳也。《春秋》之有公羊、穀梁、左氏、鄒、夾氏，亦傳也。何謂記？大、小戴氏所錄，凡百三十有一篇是也。何謂群書？《易》之有《淮南道訓》、《古五子》十八篇，群書之關《易》者也。《書》之有〈周書〉七十一篇，群書有關《書》者也。《春秋》之有《楚漢春秋》、《太史公書》，群書之關《春秋》者也。然則《禮》之有《周官》、《司馬法》，群書之頗關禮經者也。漢二百祀，自六藝而傳、記、而群書、而諸子畢出，既大備。微夫劉子政氏之目錄，吾其如長夜乎？何居乎，世有七經、九經、十經、十二經、十三經、十四經之喋喋也[55]？

這段話指出三個要點：一、孔子所「述」之六經，含有經世大義，絕非單純的闡釋典制；二、六經的流傳是以「家」爲單位，並有多種著錄型態；三、經書數字的增衍，乃一種學術發展現象。先論前者。

龔自珍認爲六經在孔子之前已經存在，經之名並非後起，亦非相對於弟子之傳而來的尊稱。他同意孔子述而不作，但對「述」卻有不同的闡釋。學界一般認爲述和作的不同在於，述只是闡述前人成說，自己並不創新[56]。其實，述

55 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》（台北：河洛圖書出版社，1975年9月），頁37。以下簡稱《全集》。龔自珍引司馬遷言作「天下言六藝者，折衷於孔子。」有誤。蓋《史記》原文作：「中國言六藝者，折衷於夫子。」

56 朱熹，《四書章句集註‧論語集註》解「述而不作」：「述，傳舊章而已；作，則創

有申言、訓義、闡釋顯明其義的意思。尤其漢儒對五經的興起，視之爲「作」，價値與意義絕非單純講述舊章而已。王充《論衡・對作》就說：「五經之興，可謂作矣。太史公書、劉子政序、班叔皮傳，可謂述矣。」[57] 五經之「述」在漢代形成的創新意義，完全相當於「作」。龔自珍同意孔子未曾自撰一經，但堅信孔門講經具有發揚創新之義，尤其他認爲孔子所看到的史典文獻遠豐富於後世之所知，因此，孔子六經是有意識的「述」，而非單純的講授典制[58]。他相信司馬遷對孔子的論述「天下言六藝者，折衷於孔子」，一則表明私人講學以六藝爲教者甚多，六經流傳乃「多元論述」；一則指出孔子之述最爲天下推重，所以司馬遷以「折衷」歸美夫子。司馬遷言：

> 天下君王，至于賢人，眾矣。當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之，自天子王侯，中國言六藝者，折中于夫子。可謂至聖矣[59]。
>
> 周室既衰，諸侯恣行。仲尼悼禮廢樂崩，追脩經術，以達王道，匡亂世，反之於正。見其文辭，為天下制儀法，垂六藝之統紀於後世。作〈孔子世家〉第十七[60]。

〈孔子世家〉另有一段文字較詳細的說明孔子與六藝的關係：

> 古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺。始於衽席，故曰：「〈關雎〉之亂，

(續)

始也。」(台北：鵝湖出版社，2000年9月)，頁93。

57 王充，《論衡・對作》，《新編諸子集成》第七冊(台北：世界書局，1972年10月)，頁281。

58 龔自珍曾論孔子有傳古史之大功，言：「帝魁以降，百篇權輿，孔子削之，十倍是儲，雖頗闕不具，資糧有餘，史之大功一。孔子與左邱明乘以如周，獲百二十國之書，夫而後《春秋》作也。史之大功二也。」其下續論古學之傳亦一種存史之功。參見氏著：〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁23。

59 司馬遷著，瀧川資言，《史記會注考證・孔子世家贊》(台北：天工出版社，1993年9月)，卷47，頁763。

60 司馬遷著，瀧川資言，《史記會注考證・太史公自序》，卷130，頁1375-1376。

以爲風始。〈鹿鳴〉爲小雅始，〈文王〉爲大雅始，〈清廟〉爲頌始。」三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶武雅頌之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言。讀易，韋編三絕。曰：「假我數年，若是，我於易則彬彬矣。」[61]

這和孟子論孔子作《春秋》「竊取大義」有一致的認同。所謂：

王者之迹熄而詩亡，詩亡然後《春秋》作。晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也，其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：「其義則丘竊取之矣。」[62]

龔自珍不僅認爲孔子春秋有微言大義，也認爲五經中皆有春秋大義，以春秋之義遍解五經。他還用孔子「吾道一以貫之」來詮釋孔門之「文」，爲孔門的經說建構起一套「天人終始之道」的經世理論。〈五經大義終始論〉開首即言：

昔者仲尼有言：「吾道一以貫之。」又曰：「文不在茲乎！」文學言游之徒，其語門人曰：「有始有卒者，其惟聖人乎！」誠知聖人之文，貴乎知始與卒之間也。聖人之道，本天人之際，臚幽明之序，始乎飲食，中乎制作，終乎聞性與天道。民事終，天事始，福禔應，聖蹟備。若庖犧、堯、舜、禹、稷、契、皋陶、公劉、箕子、文王、周公是也[63]。

龔自珍的經史學具有強烈的經世意圖，這點和章學誠無二，但因他深受常州公羊學的影響，不滿足於僅用經世解五經，遂把五經經世冠以三世進化的哲學史觀，用以說明孔門之學的一以貫之，通天人、臚幽明。他以「三世」來解釋歷史的發展，也用三世來解釋經學經世的三個進程，所謂從飲食、制作、到聞性

61 司馬遷著，瀧川資言，《史記會注考證・孔子世家第十七》，卷47，頁763。
62 《孟子・離婁下》。
63 龔自珍，〈五經大義終始論〉，《龔自珍全集》，頁41。

與天道。他認爲執政者最基本的任務就是滿足人民的衣食治生所需，生存問題解決後才能設文立教建制百官鄉黨秩序，唯有解決生存與秩序之後，最終才能聞性命之理與天道合一，達到所謂「能天」。

關於「五經大義終始論」，龔自珍寫了十篇文字，他用三世進化改革的經世觀念解釋《尚書・洪範》八政，他說：「三世非徒春秋法也，洪範八政配三世，八政又各有三世。」三世是：據亂、升平、太平。又說〈禮運〉所言的祀典之所以有差別，也表明三世進化觀；《詩經》中的祀典差異，也具有三世進化的意義[64]。他甚至認爲孔子「述六經的通例」就是三世觀，說：

> 問：太平必文致，何也？答：善言人者，必有論乎天。〈洛誥〉之終篇，稱萬年焉；〈般〉、〈時邁〉之詩，臚羣神焉；《春秋》獲麟，以報端門之命焉。〈禮運〉曰：「山出器車，河出馬圖，鳳凰在椒。」孔子述作之通例如是，是亦述周公也[65]。

龔自珍這套經學經世的理念，上通天人，又兼攝時務政策，大異於當時的性理之學，也不同於當時專門漢學的說經目的。顯然，他是要指出孔子所「述」的五經，不僅有經世大義，還有一套歷史哲學。而三世之中又有三世，正表明歷史發展之進化變革。

龔自珍闡釋《春秋》有微言大義最具體的作品是〈春秋決事比〉，這部書雖未完成，但從其自序中可以看出龔自珍絕不認爲《春秋》是單純的史書，《春秋》有孔子微言褒貶、改制大義，不同於《左傳》、《穀梁》；所以他在爲《春秋》作「配」時甚至不收《穀梁》。他認爲穀梁氏不受《春秋》改制大義，故習於周而爲之說，唯《公羊》實受《春秋》改制大義，故治《春秋》得循遵《公羊》之說。基本上，龔自珍仍以文質二端說明歷史變革，《春秋》是文家，革變周道的質家；若要掌握孔子微言大義，就得瞭解《春秋》之文所代表的變革意義。他也同意《春秋》文成數萬，其旨數千，《春秋》書法有實不予而文予

64 詳見龔自珍，〈五經大義終始答問一〉、〈五經大義終始答問二〉，《龔自珍全集》，頁46。其有九篇皆可參考。

65 龔自珍，〈五經大義終始答問六〉，《龔自珍全集》，頁48。

者，有實予而文不予者，所以治《春秋》必需歸納專條，比較微文，在出沒隱顯之間觀察互相損益之詞，才能得「中律令」。這就討論到治經方法了。他說自己治《公羊》，對書法之類、文直義簡、推求即明者，不作深論，唯獨對「稍稍迂迴贅詞說者，大迂迴者」特別留意。他所特別重視的「迂迴贅詞說者」是什麼呢？言：

> 凡建五始，張三世，存三統，異內外，當興王，及別月日時，區名字氏，純用公羊氏；求事實，間采左氏；求雜論斷，間采穀梁氏，下采漢師[66]。

又喜效法董仲舒「條例」，張後世事以設問。經過這種微言大義的整理之後，居然發現後世斷獄之則，已全具備於春秋斷獄之例。龔自珍不得不「篤信謹守」的說：漢儒何休的非常意義可怪之論都「權乎肺肝而得其平」；而以前認爲若存若亡，出沒引顯的微旨，居然也都「朗朗乎如日月之運大圜也，四宮二十八宿之攝四序也。」

至此，我們也可證明龔自珍不僅認爲經史有異，也認爲研經、治史有不同的方法，對治經而言，循文字、訓詁、義例以明大義，絕對是必要的途徑。

(二)經學史之建立：兩漢博士與經學流傳

龔自珍對經學在秦漢間的流傳十分留意。前引〈六經正名〉已指出兩個重要觀察：一、經之流傳，以「家」爲單位；二、六經之「數」不可增改，劉向序六藝爲九種乃一學術文化史觀。

龔自珍非常推崇劉向、班固的「序六藝爲九種」。序六藝爲九種是劉向、班固的校讎理念與實踐，不可分開來談。但爲了清楚分析學術之源與學術流變，我們試著以兩個層次來討論。先論序六藝。龔自珍很讚美劉向的目錄部次，把經、傳、記、群書、到諸子畢出的發展，依序迭列，不僅表明古代學術源出於六藝，也呈現後一學術與前者的關係。其中劉向對六藝之學的闡釋，令龔自

66 龔自珍，〈春秋決事比自序〉，《龔自珍全集》，頁234。

珍對經、與經之流傳有了具體掌握。

《六藝略》把六藝的流傳依著錄體例體，序列爲：經、傳、記、群書，表示著錄各有性質，不可躐等。經在孔子以前就存在，傳、記則是弟子記載老師授受之言，和群書一樣，可以輔經卻不可以稱經。龔自珍觀察出經之流傳在秦漢時就以「家」爲單位，所以《六藝略》每一藝下所列舉的都是傳該「藝」之各「家」，如《書》有：大、小夏侯之傳；《詩》有齊、魯、韓、毛之傳；《春秋》有公羊、穀梁、左氏、鄒、夾氏之傳；而《禮》有大、小戴記。群書也是如此，如《淮南道訓》、《古五子》十八篇是闡述《易》的；《楚漢春秋》、《太史公書》是群書之關於《春秋》者；而《周官》、《司馬法》則是群書之關於《禮》者。《六藝略》的這種經傳流傳部次，正可與兩漢所立五經博士相印證，以說明六經的流傳。

學界皆知漢武帝罷黜百家獨尊儒術，又知漢武帝立五經博士。然漢代所立五經博士並非五個博士，而是「以家爲單位」立博士，博士數字遂每有更迭。其大略如下。漢文帝時欲廣文學之路，首立一經博士：詩：申公、韓嬰兩家。景帝時增立詩博士：轅固生，春秋博士：董仲舒、胡母生。於是詩博士有三家，春秋博士有兩家。蓋文景之時立學官者唯《詩》與《春秋》。到漢武帝時五經博士始備，所立有：《書》：歐陽，《禮》：后倉，《易》：楊何，《春秋》：公羊。到宣帝時復立：《書》：大、小夏侯，《禮》：大、小戴，《易》：施、孟、梁丘，《春秋》：穀梁。元帝時又增立《易》：京氏。平帝時又立：《春秋》：左氏，《詩》：毛氏，《禮》：逸禮，《書》：古文尙書。到光武帝時更增加到十四博士：《易》四：施、孟、梁丘、京氏，《尙書》三：歐陽、大、小夏侯氏，《詩》三：魯、齊、韓氏，《禮》二：大、小戴氏，《春秋》二：公羊、嚴顏氏。共十四博士，皆今文之學，唯無穀梁，而古文之學則竝廢而不立[67]。到章帝時，古文雖不立學官，亦博存眾家，而民間亦有私學流傳。由此可見，兩漢所立五經博士其實都是以家爲單位，故一經可立多家，縱使有古、今文之異，亦不妨同立官學。

---

67 馬宗霍，《中國經學史》（台灣：商務印書館，1972年）第六篇，〈兩漢之經學〉，頁39-41。亦參考皮錫瑞，《經學歷史》（北京：中華書局，2004年7月），「經學昌明時代」，頁45-47。安井小太郎等著，連清吉、林慶彰譯，《經學史》（台北：萬卷樓出版社，1994），頁33-66。

眞所謂「各以家法教授」。今日的經學教授，多不以家法爲宗，仍循乾嘉考證實學的路子，講經不立宗旨，以免門派之譏，然則若欲開展經說之多途樣貌，重理六藝思想之根源，則恢復此一多家並立說經之傳統，建立經學學術史的發展觀念，實在値得努力。這是龔自珍的經學多元流傳理念。關於今、古文他也有一些論述，但無關本文，故不予討論。

龔自珍大大讚美劉向的目錄部次，從經、傳、記、群書、到諸子畢出，古代學術之流傳，脈絡大備。據此，他開始批評漢以後歷代經數與經目的增生[68]。

劉向序六藝爲九種，對龔自珍的另一個開啓應該是經學學術史觀的建立。這得從經書的數字、和序六藝「爲九種」兩方面來談。在前引〈六經正名〉一段話之後，龔自珍對劉向又發出另一種讚嘆：

> 善夫！劉子政之序六藝為九種也！有苦心焉，斟酌曲盡善焉。序六藝矣，七十子以來，尊《論語》而譚《孝經》；小學者，又經之戶樞也；不敢以《論語》夷于記，夷於群書也；不以《孝經》還之記，還之羣書也；又非傳，於是以三種為經之貳。雖為經之貳，而仍不敢悍然加以經之名。向與固可謂博學明辨慎思之君子者哉！……
> 問：子政以《論語》、《孝經》為經之貳，《論語》、《孝經》，則若是班乎？答：否否。《孝經》者，曾子以後，支流苗裔之書，平易汎濫，無大疵，無閎意妙指，如置之二戴所錄中，與〈坊記〉、〈緇衣〉、〈孔子閒居〉、〈曾子天圜〉比，非〈中庸〉、〈祭義〉、〈禮運〉之倫也。本朝立博士，向與固因本朝所尊而尊之，非向、固尊之也[69]。

68 章學誠也有類似的批評，可惜未加申論。其云：「故經之有六，著於《禮記》，標於《莊子》，損為五而不可，增為七而不能，所以為常道也。至於《論語》、《孝經》、《爾雅》，則非六經之本體也。學者崇聖人之緒餘，而尊以經名，其實皆傳體也。可以與六經相表裏，而不可以與六經為並列也。蓋官司典常為經，而師儒講習為傳，其體判然有別；非謂聖人之書，有優有劣也。是以劉歆《七略》，班固《藝文》，敘列六藝之名，實為九種。蓋經為主而傳為附，不易之理也。後世著錄之法，無復規矩準繩，或稱七經，或稱九經，或稱十三經，紛紛不一。若紀甲乙部次，固無傷也；乃標題命義，自為著作，而亦狥流俗稱謂，可謂不知本矣。」見章學誠，《校讐通義・內篇三・漢志六藝第十三》，《章學誠遺書》，卷12，頁102。

69 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》，頁37-38。

《六藝略》雖名爲六藝，但其下所列的目次卻有九種，除了《書》、《詩》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》六經之外，還有《論語》、《孝經》、《爾雅》。這些並非經的書爲何列入六藝、且與六經同等次，衍六之數爲九？而不退置於記、於群書、或傳、或子呢？對一個專門經學家而言，龔自珍已經嚴正指出經、傳、記、群書次第井然，不可躐等，傳記不可稱經，群書也不可稱經。經，這個源於古代典制的六教，在孔子未生之前已經存在，六經之道乃千古學術之大本，焉可僭作？縱使孔子也未率弟子筆其言自制一經，然則《論語》等三種爲何與經同列呢？細究劉向之意，龔自珍發現，他把這三種列於六經之後，並非欲賦其以經之名，而是因爲：「本朝立博士，向與固因本朝所尊而尊之，非向與固尊之也。」然所謂因本朝所尊而尊之，意指爲何？龔自珍解釋爲：漢朝以孝至天下，尊崇孝經，《論語》乃孔子弟子所記夫子之言，尊孔子遂尊《論語》，至於《爾雅》載古代語言文字，乃治經之基礎知識，不可遠置，遂附六經之後。龔自珍的分析，以今日的語言來說，就是一種學術文化史觀，表示經學的流變是和時代脫離不了關係的。他言六經不可增減，守住了經的大本，也承認「爲九種」，承認經學的發展勢必受政治、社會、語言變遷等歷史變化的影響。因此經學在龔自珍看來，絕非千年不變，也非一家一派所能獨占，而是多元流傳因時變遷的學術發展。

至此，我們得約略談談經數與經目的歷代變化，以加強說明龔自珍經學觀察的重要性。今人言六經的數字爲六，已是公論。殊不知此乃龔自珍在19世紀作出的「正名」，晚清劉師培撰寫《經學教科書》，開宗明義就引龔自珍〈六經正名〉，嚴正聲明經的數字是六，不可增減。然明清以至今日學界多言十三經，何故？且看龔自珍的批評：

> 何居乎，世之有七經、九經、十經、十二經、十三經、十四經之喋喋也？或以傳為經，《公羊》為一經，《穀梁》為一經，《左氏》為一經。審如是，是則韓亦一經，齊亦一經，魯亦一經，毛亦一經，可乎？歐陽一經，兩夏侯各一經，可乎？《易》三家，《禮》分慶、戴；《春秋》又有鄒、夾；漢世總古今文為經，當十有八，何止十三？如其可也，則後世名一家說經之言甚眾，經當以百數。或以記為經，大、小

> 《戴》二記畢稱經。夫大、小《戴》二記，古時篇篇單行，然則《禮》經外，當有百三十一經。或以羣書為經。《周官》晚出，劉歆始立。劉向、班固灼知其出於晚周先秦之士掇拾舊章所為，附之于《禮》，等之于〈明堂〉、〈陰陽〉而已。後世稱為經，是為述劉歆，非述孔氏[70]。

原來經數與經目在中國歷史上有過許多次變化。大體而言，莊子言六經，東漢時加上《論語》有七經之說，也有去《樂經》加入《孝經》者；魏晉南北朝時經數與經目變化加劇，唐代有九經，除了《書》、《詩》、《易》再加三《禮》、三《傳》；宋時經數變化更繁，有七經之說：《易》、《書》、《毛詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《公羊》、《論語》；有九經說：《書》、《詩》、《易》、《左傳》、《禮記》、《孝經》、《論語》、《孟子》；也有《書》、《詩》、《易》、三《禮》、三《傳》再加上《論語》、《孝經》爲十經者；南宋時有加入《大戴禮記》爲十四經者；到了清代變化更是多樣，段玉裁(1735-1815)甚至有二十一經之說，除了十四經外，他主張再加上《國語》、《史記》、《漢書》、《資治通鑑》、《說文解字》、《周髀算經》、《九章算經》共二十一經。其中最值得注意的《孟子》一書的加入，和南宋以後理學大勝、孟子地位提高極之相關，而段玉裁的二十一經之所以主張加入算學、史學、和文字學的著作，顯然是因爲清代學術擴張知識專門化的結果。

歷代經數與經目的變化，正說明經學發展脫離不了時代文化、知識變遷。龔自珍所推重於劉向者，正可證明龔氏乃有意識的建立經學學術史。清儒治經學者甚多，片段言經學變化者也略有一二，但能從校讎學觀點全面董理歷代經學與知識擴張、並爲經學建立學術史觀者，龔自珍應該是最重要的人物[71]。

---

70 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》，頁37。

71 本節所論三個主題：經之流傳、經學史之建立、知識擴張與二十一經，請參考拙文〈龔自珍論六經與六藝：學術本源與知識分化〉，《史學與史識：王爾敏教授八秩嵩壽學術論集》（台北：廣文，2009年8月），頁19-40。簡體字版見《清史研究》（北京：人民大學出版社，2009年8月），2009年第3期，頁49-61。

(三)治、教分離：子學獨立

龔自珍對經／子之異，有清楚說明：

> 傳記也者，弟子傳其師，記其師之言也；諸子也者，一師之自言也。傳記，猶天子畿內卿大夫也；諸子，猶公侯各君其國，各子其民，不專事天子者也[72]。

前節言及龔自珍釐清了經、傳、記、群書、子的關係，認爲「以經還經，以記還記，以傳還傳，以群書還群書，以子還子。」他如此劃清經、傳、記的畛域是因爲它們雖然同傳一經或傳一師之說，但本身卻具有不同體裁不同功能。至於子，和經傳既都不同，因爲子家立言的目的不是專事天子，而是各君其國、各子其民。

他提出諸子的價値在「自立一家之言」，無涉於當朝政權。這個評價是極具開創性的。因此他不僅批評後世把傳、記、群書納入經是一種錯誤(誣經)，也批評後世把《論語》、《孟子》等子書納入經也是一種錯誤(卑子)。他回顧傳統學術發展，以《老子》解釋《易》者有之，以《孟子》《荀子》附著於《論語》者有之，完全扭曲了子家自立言的意義。所以他說：

> 或曰：胡不以《老子》配《易》，以《孟子》、《郇子》配《論語》？應之曰：經自經，子自子，傳記可以配經，子不可配經。雖使曾子、漆雕子、子思子之書具在，亦不以配《論語》[73]。

至於後世把《論語》、《孟子》納入十三經，在龔自珍看來根本是「夷之於二戴所記之間，名爲尊之，反卑之矣。子輿氏之靈，弗饗其祀矣。」[74] 這種饗食，孟夫子是不受的！

---

72 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》，頁38。

73 龔自珍，〈六經正名答問五〉，《龔自珍全集》，頁41。

74 龔自珍，〈六經正名〉，《龔自珍全集》，頁38。

在龔氏看來，《孟子》乃一家立說，縱使宋以後合《論語》、《大學》、《中庸》而成四書，居科舉首卷，看似尊之，其實只是令《孟子》屈膝事君，完全喪辱其一國之君的獨立地位。其他如《荀子》、《子思子》、《曾子》、《漆雕子》，都和《論語》一樣，屬「一方公侯」，不必專事天子。據此，他推演九流十家，主張儒與九流的地位同等。他批評那些高視儒學唯一正統、斥墨學爲異端的人，是完全不識學術流變之「真情」[75]。汪中治墨子，在乾嘉間是思想前進眼光恢閎的學者。他說：

> 自儒者言之，孔子之尊固生民以來所未有；自墨者言之，則孔子魯之大夫也，而墨子宋之大夫也。其位相埒[76]。

在汪中的理念裡，儒墨之異，只是「操術不同」，衡諸諸子百家莫不如是。所以他說墨子絀儒和老子絀儒，都只能歸因於道不同「不相爲謀而已」。然則章實齋對這種「九流之中，唯墨子足與孔子相抗」「孔墨地位相埒」的言論完全無法接受，斥汪中「好誕之至」[77]。

龔自珍的子學獨立說還不止此，在「史」論的轉衍下，又有另一層推進。大體而言，龔自珍和章學誠都同意六經諸子源出於史，也同意班固的諸子出於王官說。但二人對王官所守之史的認知却有差異。章氏認爲王官所守之史是政典，目的在指出經的經世意義，並批評當時考據學忘却了經世的目的。正如前引錢穆所說章學誠倡六經皆史並不是要擴大史料的範圍，非如後世所引伸者。然而，恰恰相反，龔自珍的「史」，則在上推三皇五帝、人類記事之初，確實大大的擴展了史的範圍。他認爲一切語言文字都是史，所謂：「史之外無有語言焉；史之外無有文字焉；史之外無有人倫品目焉。」[78] 在相當程度上，龔自珍的史，不只包括「文」，還包括「獻」，包括器物、語言、傳說。他說：

---

75 龔自珍，〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁21-25。

76 汪中，〈墨子序〉，《述學》。

77 言：「如汪中之敘墨子，至謂孔墨初不甚異，墨子誣孔，孟子誣墨，等於諸子之相非，則亦可謂好誕之至矣。」章學誠，《文史通義・外篇・述學駁文》，《章學誠遺書》卷9，頁58。章、汪論學最不合，汪喜孫、洪亮吉皆言及。章論諸子和孫星衍也不同道。

78 龔自珍，〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁21。

孔子述六經，則本之史。史也，獻也、逸民也，皆於周為賓也，異名而同實者也[79]。

他引用存三統的觀念，指出「史」的獨立於政權之外。換言之，雖然所有的語言文字典制都稱爲史，但政典却不能涵蓋人類的所有記錄，更不可能含括人類智慧的所有記錄。接著，他又說史含道、制、藝三類內容，並非只是政典。龔自珍的尊史思想，當然和他的「賓賓」說有關，所謂「不爲一姓存史」，史作爲人類的經驗智慧，其功能啓示是公於天下不爲一家的。所以我們才說他的史的意義，是獨立於政權之外[80]。

此處我們更要留意的是，他令「著述」與「文獻」成爲「自創性」的援引，他稱這些人爲「史材」、也稱這些人爲衰世的「著書之徒」。他說：

孔子歿，七十子不見用，衰世著書之徒，蠭出泉流，漢氏校錄，撮為諸子，諸子也者，周史之小宗也。故夫道家者流，言稱辛甲、老聃；墨家者流，言稱尹佚；辛甲、尹佚官皆史，聃實為柱下史。若道家，若農家，若雜家，若陰陽家，若兵，若術數，若方技，其言皆稱神農、黃帝。神農、黃帝之書，又周史之所職藏，所謂三皇、五帝之書者是也[81]。

龔自珍在〈古史鉤沈論〉的論述方式和先前〈乙丙之際箸議〉所言「某某之官之後爲某」的「順勢」敘述不同[82]。此處講的是，諸家對「先史氏之書」的自由援引，所謂農、雜、陰陽、兵、數術、方技皆言稱神農、黃帝之書，以攀緣其本。對「自立說」的諸子而言，唯有用「言稱某某」才能彰顯出私人著書的

79 龔自珍，〈古史鉤沈論四〉，《龔自珍全集》，頁28。

80 參考錢穆，《中國近三百年學術史》（台北：臺灣商務印書館，1966），第十一章。張壽安，《龔自珍學術思想研究》，第三章。

81 龔自珍，〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁21。

82 龔自珍，〈乙丙之際箸議第六〉，言：「是故司徒之官之後為儒，史官之後為道家老子氏，清廟之官之後為墨翟氏，行人之官之後為縱橫鬼谷子氏，禮官之後為名家鄧析子氏、公孫龍氏，理官之後為法家申氏、韓氏。」《龔自珍全集》，頁4。

自創性，在一種和同取證的方式下，轉出一家之言。據此，我們看出龔自珍是在「史材」的意義下肯定「諸子皆史」。換言之，諸子學中蘊藏著豐富的古史資料，特色在文獻之外的自立一家之言，價值不下於輔述大宗的六經。這就是龔自珍所謂的「逸民」。

據此，我們看到龔自珍的子學獨立說，不單指我們今日熟知的九流十家，還包括「兵、數術、方技」等技藝之學。所以他在一己校讎理論成熟後，反回來批評劉向只知道家及數術家出於史、不云餘家出於史，是「此知五緯、二十八宿異度，而不知其皆繫於天也；知江河異味，而不知皆麗於地也。」[83] 在龔自珍的學術史觀念裡，技藝之學和九流十家一樣，同源於史，敷麗於地。這項肯定，是值得吾人贊歎的，也是對乾嘉技藝性知識研究的積極肯定。史料的不斷擴大，上推至三皇五帝，所謂舉凡一切語言文字、鐘鼎彝銘都是史。這種近乎文化考古的觀點，意在指出古史非典制所能囿，古史之源，只能訴諸無盡無止的「鉤沈」。故欲明三代之治道，諸子之學與技藝之學皆爲其階，重要性不遜於六經。所謂「辭七逸而不居，負六失而不卹，自珍於大道不敢承，抑萬一幸而生其世，則願爲其人歟！願爲其人歟！」[84] 這正是龔自珍願任古史鉤沈者——逸民——的欽歎。更最有趣的是，龔自珍早年曾有志與一班同道「寫定群經」，其後發現史料散落而文獻考古竟是無止境的鉤沈，遂令他頹然放棄，而大聲慨嘆「卒不能寫定群經」[85]！

要了解龔、章子學觀念的最大差異，得比較二人對「釋老」的看法，這也是龔自珍學術史觀的重要貢獻之一。章學誠嘗比較儒、名、法與釋老之異同，說：

> 儒與名法，其原皆出於一，非若異端老釋，屏去民彝物則，而自為一端者比也[86]。

83　龔自珍，〈古史鉤沈論二〉，《龔自珍全集》，頁22。

84　同上，頁25。

85　參考拙作，《龔自珍學術思想研究》，第二章，〈龔定庵治經態度的轉變〉。

86　章學誠，《校讎通義・內篇三・漢志諸子第十四之五》，《章學誠遺書》，卷12，頁104。

雖然在另一處他也承認佛氏之學來自西域，因其持之有故言之成理，所以影響較諸子爲大，同時也認爲佛氏所言心性道理初不異於中國之聖人，應該是出於易教中的「象」。但話鋒一轉，又回頭批評佛與聖人之道的差異：「其異於聖人者，惟舍事物而別見有所謂道爾。」[87] 這又回到前文所言章學誠的矛盾，他堅執治教不二、即事明理，政治實踐與道合一，遂令道不離器的命題無法展揚出自創性。龔自珍則無此拘執。

我們知道龔自珍在佛學上師事江沅有精湛造詣，是晚清佛學的重要傳人。在他的文集裡不時可以看到他援引佛理與宋明理學比較。情與欲，是自清初以降思想界的爭論疑題，龔自珍也嘗以理學中的二派「以情隸欲」、「以欲隸情」與佛理對析，主張人獸之異，即因人有情有欲，不得鄙視之。他對儒教執一端言情，或以純言情，皆持否定態度；轉而對佛理的析欲爲三、以情欲爲上，深表同意[88]。顯然龔自珍承認佛氏長於「析辨」，非儒學可比。至於佛理對政治實踐有何助益，則不是衡量原則。

龔自珍在乾嘉間，對子學、佛學及技藝專門之學的肯定，在清代學術史的發展上，有著里程碑式的貢獻，意義深遠。

五、結論

章學誠指出校讎的理論在「辨章學術，考鏡源流」，開啓了學術史研究的先聲，他的三代以上治教合一，官師不二的觀察、及六經皆史說，都爲古代學術萌生及經史關係提出了本原性的理論。段玉裁說他「史學得其本原」，十分正確。但他的學術史觀之所以呈現出保守甚至退步的傾向，很可能是因爲他太執著於「完整性的政教合一理念」，所以才會一邊說道漸形漸著，好似具有變革性可隨時創制，却同時又說「固約六經之旨，而隨時撰述以究大道。」令他的道器合一思想在相當程度上拘囿於六經皆史的即事言理，不得展揚。這在他評論諸子學時最爲明顯。周秦是傳統學術變動最劇烈的時代，學術下私人，著

---

87 章學誠，《文史通義・內篇一・易教下》，《章學誠遺書》，卷1，頁2。

88 龔自珍，〈宥情〉，《龔自珍全集》，頁89-90。其他佛學論述，詳《龔自珍全集》第六輯。

書立說之徒蠭出，遊說諸侯以求售。章學誠承認諸子原出於史官之後，故學有本原，但對諸子的「言說」則抱持道術將爲天下裂的「裂散」評斷，甚至認爲諸子之言不具實際施政經驗，成效難斷，遂視之爲「空言」、爲「私言」。他批評佛學也是如此。至於六經，章學誠在堅持孔子述而不作的前題下，堅持「不自爲說」，又因爲他不諳訓詁之學，遂也看不出六經衍生爲傳、記，在秦漢間呈現的豐富說經事實，所謂一經多家、一家多流別的經學發展，更何況今古文之分了。這似乎讓他錯失了掌握秦漢學術流衍的多元性與開放性？

龔自珍的學術論述之所以如此開闔排戛的理念正是對「自爲說」的肯定。以經言，不只六經各以傳、記方式流傳，存有眾家派之異；而歷代經數與經目的增減變化，更說明了學術與政治文化的變革進化意義。尤其他說諸子不專事王室，而是「各君其國，各子其民」，如同「賓法」的雖「生乎本朝，仕乎本朝，上天有不專爲其本朝而生是人者在也。」[89] 充分肯定諸子的「自立言」，更認爲諸子自立言是歷史進步之不可或缺。在此，我們又察覺到龔章諸子學理論的另一大差異就是，龔自珍對諸子的肯定是肯定其「思想」的自創性(而不是「源」出史官)，他從不擔憂諸子未得道之全體，無論是得道之一端或自著述，「別子爲宗」是道術將爲天下裂的更大可能，思想的創發力就是變革的依據。

我們不妨再看個有趣的議題，龔自珍如何論「聖人」？龔自珍論聖人是和「我」相對而言的。他說：

> 天地，人所造，眾人自造，非聖人所造。聖人也者，與眾人對立，與眾人為無盡。眾人之宰，非道非極，自名曰我。我光造日月，我力造山川，我變造毛羽肖翹，我理造文字語言，我氣造天地，我天地又造人，我分別造倫紀[90]。

龔自珍年卅二時寫了一系列的文章，命名爲〈壬癸之際胎觀〉，這些恍兮惚兮的文字，談的似乎是一種物種起源、文明進化、社會、政治組織之形成的理論。

---

89 龔自珍，〈古史鉤沈論四〉，朱刻本題〈賓賓〉，《龔自珍全集》，頁28。
90 龔自珍，〈壬癸之際胎觀第一〉，《龔自珍全集》，頁12-13。

在這些文字中頻頻出現「聖人」與「我」對舉，並一再說「人所自造，非聖人造，非天地造」，「日月旦暮，人所造，眾人自造，非聖人所造」。不斷地聲明「人」「眾人」的主動活力，否定傳統儒學中對「聖人」的完美想像。同時，龔自珍對人的「心之力」特別重視。他說：

> 心無力者，謂之庸人。報大仇，醫大病，解大難，謀大事，學大道，皆以心之力[91]。

在他看來，正性命、校曲直，任何大事業都需要人有「大心力」，「心力」是一切變革的基礎。所以他最憂慮人心，尤其是人心膠固失去「創造力」，所謂「大薄蝕，大崩竭，起於膠固。」龔自珍把子學和技藝之學提升至本出於史的地位，也基於此一理念。

龔自珍和章學誠的校讎學理論皆源自劉向、班固，但兩人對經、史、子學的定位卻明顯不同，尤其龔自珍在論述秦漢學術流變時對「自為說」、「自立言」、「我自造」、「大心力」、「私言」等思想創造力的肯定，是特出於章學誠的。我們試翻閱20世紀上半葉許多命名為學術思想史、或思想史的著作，其內容幾乎都是以先秦子學開卷、接續以魏晉玄學宋明理學，完全以「子家思想」為論述主軸。自立言、自為說的諸子學說取代了經學，成為「思想史」的撰寫主線。這經、子地位的升降，甚至學術主軸的變置，應該和龔自珍有相當關係吧。龔自珍的經學、子學理論對劉師培造成的直接影響，是可以證實的；至於晚清子學地位的提昇，尤其是「思想創造力」的倍獲重視，甚至成為20世紀初期「中國學術思想史」或「中國思想史」一類著作的主要結構，這七、八十年間學術史論的發展線索，則有待進一步探討了。

91 龔自珍，〈壬癸之際胎觀第四〉，《龔自珍全集》，頁15-16。

The Six Classics as History?
The Views of Gong Zizhen and Zhang Xuecheng

Chang Soan

Abstract

In terms of the development of Chinese scholarship, the most important achievement of the Qing period was the establishment of the field of intellectual history. This field is what Zheng Xuecheng termed "to discern multiple intellectual currents and identify their origins," and his purpose was to explore changes in pre-Qin and Qin-Han scholarship. He analyzed the boundaries among the distinct fields of the Classics, history, philosophy, and *belles lettres*. In the last four centuries of the development of this kind of intellectual history, the most important pair of figures has been Zheng Xuecheng and Gong Zizhen. Zhang established a theory of intellectual change; furthermore, in proclaiming that the Six Classics were all history, he distinguished historical studies from classical studies, thus turning history into a field in its own right. Gong modified Zhang's approach when he traced the origins of the Classics to history, but also maintained that the uniqueness of the Classics lay in their subtle words and great meanings. In approaching the development of the Classics, history, philosophy, and *belles lettres*, Zhang's and Gong's views on philosophy—the "hundred schools"—differed. Zhang regarded the hundred schools essentially as literature, from which all later styles developed. But Gong emphasized the intellectual creativity of the hundred schools, as well as their differences from the Classics of Confucianism. Thus, this article focuses on Zhang and Gong in terms of the differences and similarities of their views toward intellectual history. The article focuses on their different attitudes to the Classics and history, and then turns to their different evaluations of the hundred schools. Zhang's and Gong's views were critical to the development of literary and intellectual history in the era of the Republic.

Keywords: Qing intellectual history, Six Classics as history, Zhang Xuecheng, Five Classics, Gong Zizhen

第二編

史學與方法

齊侯四器的辨偽和斷代的再探討

孫志新*

摘要

紐約大都會博物館收藏的齊侯四器包括鼎、敦、盤、匜各一，其中敦、盤、匜的銘文均為鑄造，唯有鼎的銘文為鑑刻。因此，對於鼎上的銘文的真僞問題多有爭議。此外，對於四器的年代也是衆說不一。本研究首先對四器實物做直接的觀察和檢測，然後與存世和考古發現的有關實物進行對比分析，並參考諸家學者的意見，對四器的辨偽和斷代作進一步的探討。

關鍵字：齊、齊侯、春秋、青銅器、鼎、銘文、山東

* 美國紐約大都會博物館亞洲部中國古代藝術主任。
大都會博物館文物保護修復中心的專家徐德娜女士對齊侯鼎表面鏽蝕的檢測予本文幫助甚多，特此致以深切的感謝。

紐約大都會博物館收藏的中國古代青銅器中，除了端方舊藏傳陜西省寶鷄市鬪雞臺出土的一堂西周銅器以外，以齊侯四器最爲著名。福開森在《齊侯四器考釋》中說，四器相傳於1893年河北易縣出土，包括鼎、敦、盤、匜各一[1]。據器上的銘文記錄，是齊侯爲嫁女所作的媵器，遂稱爲齊侯四器。《奇觚齋吉金記述》的作者劉心源於四器出土的當年在古董店中見到實物，並從賈人得到其拓片各一[2]。此後不久，四器被清宗室盛昱購去。1913年由美國人福開森經手售與紐約大都會博物館。

齊侯四器廣爲人知，歷年來金石學者的論文中多有提及。四器中敦、盤、匜的銘文均爲鑄造，唯有鼎的銘文爲鑑刻。因此，對於鼎上的銘文的真僞問題多有爭議。此外，對於四器的年代也是衆說不一，有春秋早期、中期、晚期以及戰國早期諸多說法[3]。實際上，除了陳夢家1940年代在美國考察期間見過實物以外，其他學者並未接觸過原物，其論述都是基於有限的照片、拓片或他人對於四器的簡略描述。本文希望通過對四器實物的直接觀察，對其外觀(包括造型、紋飾和鑄造特徵)和銘文作盡可能客觀和詳盡的描述，然後再與已知的公私收藏和考古發現的實物對比，並參考諸家的意見，對四器的辨僞和斷代作進一步的探討，以就正方家。

齊侯四器的形製、裝飾風格和保存狀況

一、鼎

通高29.1cm，口徑26cm，足高12cm，收藏號：13.220.40(圖1)。

器爲圓形深腹。口沿略內斂成子母口。腹下有三隻獸蹄形足，足外側呈圓

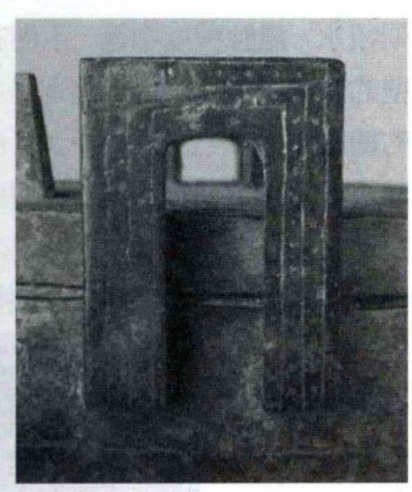
1 福開森，《齊侯四器考釋》(北京：1928)，頁1。

2 劉心源，《奇觚齋吉金文述》，20卷(1902)，頁29。

3 最早對銘提出疑問的是劉心源，見劉心源，《奇觚室吉金文述》，頁29。陳夢家在紐約考察時，見到過此鼎，認爲「鼎有花紋，不與其他三器同，其形製屬於春秋初期，蓋則後配，銘乃僞刻。」陳夢家，《殷商青銅器分類圖錄》(東京：汲古書院，1977)，頁59-60。其他有關銘文的辨僞和有關四器年代的不同見解，參看，王恩田，〈東周齊國銅器的分期和年代〉，載《中國考古學會第九次年會論文集》(北京：文物出版社，1993)，頁288。

弧形，內側扁平，橫斷面接近半圓形。其中一足斷後重新鑄接，接口處較原足粗，並有明顯接痕。接痕上的鏽蝕與其周圍的鏽蝕痕跡完全一致，多處已經深入到鼎足的金屬中，顯然是年深日久所致，可以斷定是古代舊有修復。腹底有三角形突起紋綫，是鑄造時的範縫痕跡。腹的左右兩側各有一厚重的長方形耳，上面飾有陰綫的直綫紋和點紋(圖2)。





▲圖2　齊侯鼎耳部紋飾

◀圖1　齊侯鼎

器蓋爲平頂，中心有一半環形鈕，接近蓋沿處有三個長方形的片形鈕，皆爲素面，每個鈕的一角有一個小缺口。片形鈕的內側是一圈簡化的陰綫龍紋。器蓋接近邊沿處有兩處受外力重壓或撞擊形成的破損，很可能是出土時被工具撞擊所致。

器腹口沿和耳的下方有一圈陰綫交龍紋裝飾帶。裝飾帶的劃分顯然是根據外範的結構而一分爲三的，各段連接的地方位於器足的上方。雖然鑄造時留下的範縫已經大致磨平，但是仍然可以辨認。三段裝飾紋中有一段是連續的，包括六個身軀修長，回轉勾連的交龍單元，另外的兩段中間被器耳部分打斷，每段包括五個交龍單元和器耳的下面一段較窄的勾雲紋。

鼎蓋上的鏽蝕痕跡與其他三器接近，大部分爲綠色，紅褐色的鏽跡，並有

多處黃褐色的土沁與鏽蝕硬結後形成的斑痕。鼎的外壁和兩耳明顯經過了較爲徹底的除鏽，並有施過油或蠟的感覺，呈黑褐色的金屬光澤。不過，器足的下部仍保留部分綠色、紅褐色的鏽蝕和黃褐色的土沁斑痕，與器蓋上的鏽蝕外觀相同。更值得注意的是鼎腹內壁的鏽蝕。除了有銘文的一側經過了除鏽，內壁的其餘部分完全保持了原始的鏽蝕狀況。絕大部分鏽蝕呈較鮮亮的綠色，間有綠褐色和黃褐色，並有圈狀的水沁鏽蝕痕跡，顯示出鼎腹在埋藏過程中曾經長期積水。鏽蝕程度中等，不僅在腹壁表面形成凸起的鏽斑，而且多處深入到腹壁的金屬實體內，可以確定是多年埋藏所致。鼎的口沿部分的鏽蝕與頂蓋邊沿的鏽蝕不僅顏色、外觀一致，而且有幾處有連接的痕跡，説明鏽蝕是在鼎蓋和鼎腹口沿接觸的狀況下同時生成的，進一步證實鼎蓋與鼎是原配，並非近代后配。

銘文位於鼎腹內壁的一側，鑑刻所成，共6行34字(圖3)。



圖3　齊侯鼎銘文

其文如下：

齊侯乍朕口
口孟姜善鼎
用旂眉壽萬
年無疆它它熙熙
男女無期子子
孫孫永保用之

銘文中孟姜前面二字至今尚未解讀，陳孟家認爲是齊侯之女所適之國的國名，並指出「朕」即是「媵」，是通假字[4]。銘文中「它它、熙熙、子子、孫孫」爲重復字。除善鼎二字外，銘文內容與其他三器相同，其字體、內容和分行排列亦與其他三器相同。

銘文大致規整，字體呈長方形，與敦上的銘文接近。筆劃基本上橫平豎直，堅實有力，僅個別字的曲筆有重復刻劃的情況。由於鼎壁最上面的部分位於鼎內的積水綫以上，所以銘文最上面橫排的幾個字，包括齊、用、年等，未受鏽蝕影響，仍然保留了原貌，可以清楚地看到筆劃中深刻銳利的刻痕，以及由多刀刻成的長筆劃中間接續的刀痕。積水綫下面的銘文都受到不同程度的銹蝕的影響，特別是接近鼎腹底部的銘文，由於銹蝕程度較嚴重，有部分筆劃已漫漶不清，有幾個字看上去似乎有筆劃缺失的現象。譬如齊侯之女所適之國的國名的第一個字的左上方的筆劃和「它它熙熙」中「熙」字的重復符號都已經極爲模糊，難以辨認，只有借助顯微鏡才能看到原來的刻劃的痕跡。雖然這一側的內壁已經經過除鏽，但是由於有些較重的鏽跡已經深入腹壁的金屬內，未能徹底除去，所以仍然有幾處殘存的鏽痕，特別是在刻劃較深的筆劃中仍然有未能除淨的鏽跡。殘存的鏽跡是呈紅褐色的原生的鏽蝕，説明銘文在除鏽之前已經存在。因此，可以肯定銘文是原刻，而不是後來添加。

4 陳夢家，《殷周青銅器分類圖錄》（東京：汲古書院，1977），頁60。

二、敦

通高18.4cm(從蓋上的環形立鈕上側到足底)，口徑24.1cm(從左耳到右耳29釐米，圖4)。收藏號：13.100.3。

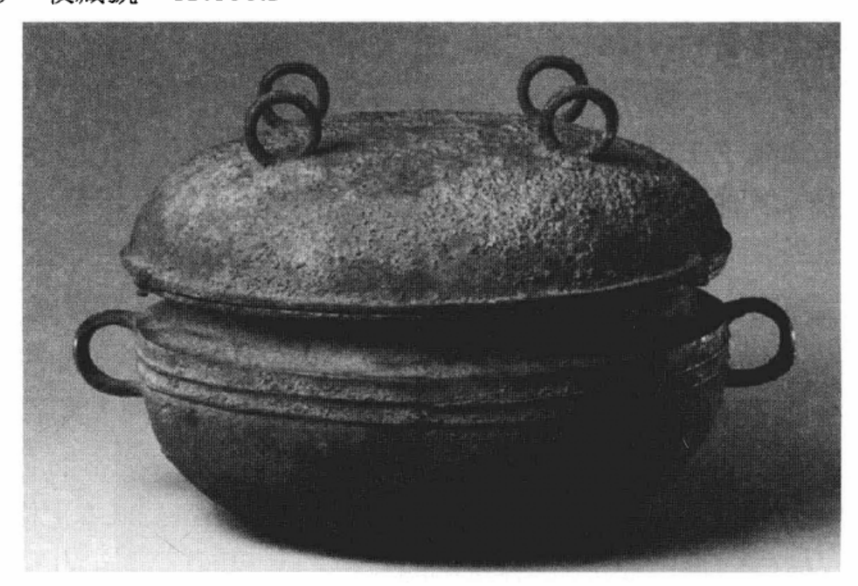


圖4　齊侯敦

器腹呈半球形，平底，束頸，侈口。肩部左右兩側有對稱的兩只立式環耳，下面有兩周凸弦紋，從耳中穿過。器蓋爲覆碗形，頂部有四只立式環形鈕，蓋的口沿上等距離分布三枚凸起的牛頭型小鈕，用以卡住器身。

腹底有一小洞，未完全穿透。腹外側接近一耳處有兩道較深的撞擊痕，痕周圍的腹壁略向裏凹，很可能是出土時被工具撞擊所致。除了環耳由於長時間觸摸形成黑褐色的金屬光澤外，整個器表完全被綠色、紅褐色鏽蝕斑和黃褐色的土沁覆蓋。

銘文位於器腹的底部和內壁一側(圖5)。共6行34字，敦寫作亯，其餘文字與鼎銘完全相同。字形整齊，大小均勻，筆畫清晰。

三、盤

通高8.3cm，口徑43.8cm。收藏號：13.100.4(圖6)。



圖5　齊侯敦銘文



圖6　齊侯盤

圓形，淺腹。平沿外折，方唇。矮圈足。盤沿下兩側各有一半環形耳。整體素面無紋飾。

盤腹接近邊沿處有兩處破損，較大的一處約8cm長，另一處約6cm長，未經過修補。盤中心刻銘文部分有一處約6cm長的斷裂，似爲撞擊或重壓所致。盤邊沿有一較深的缺口，明顯是硬物撞擊痕，可能是出土時金屬工具撞擊所致。

盤通體遍布綠色、紅褐色鏽蝕斑痕和黃褐色的土沁硬結斑痕，與敦和匜的外觀完全一致。

銘文係鑄造，在腹部正中，共6行34字，除盥盤二字外，銘文內容與其他三器完全相同(圖7)。字形規整，大小均勻，筆劃橫平豎直，曲筆處自然流暢。由於盤底是平面，所以整篇銘文更顯得整齊清晰，是四器中最美觀的一篇。

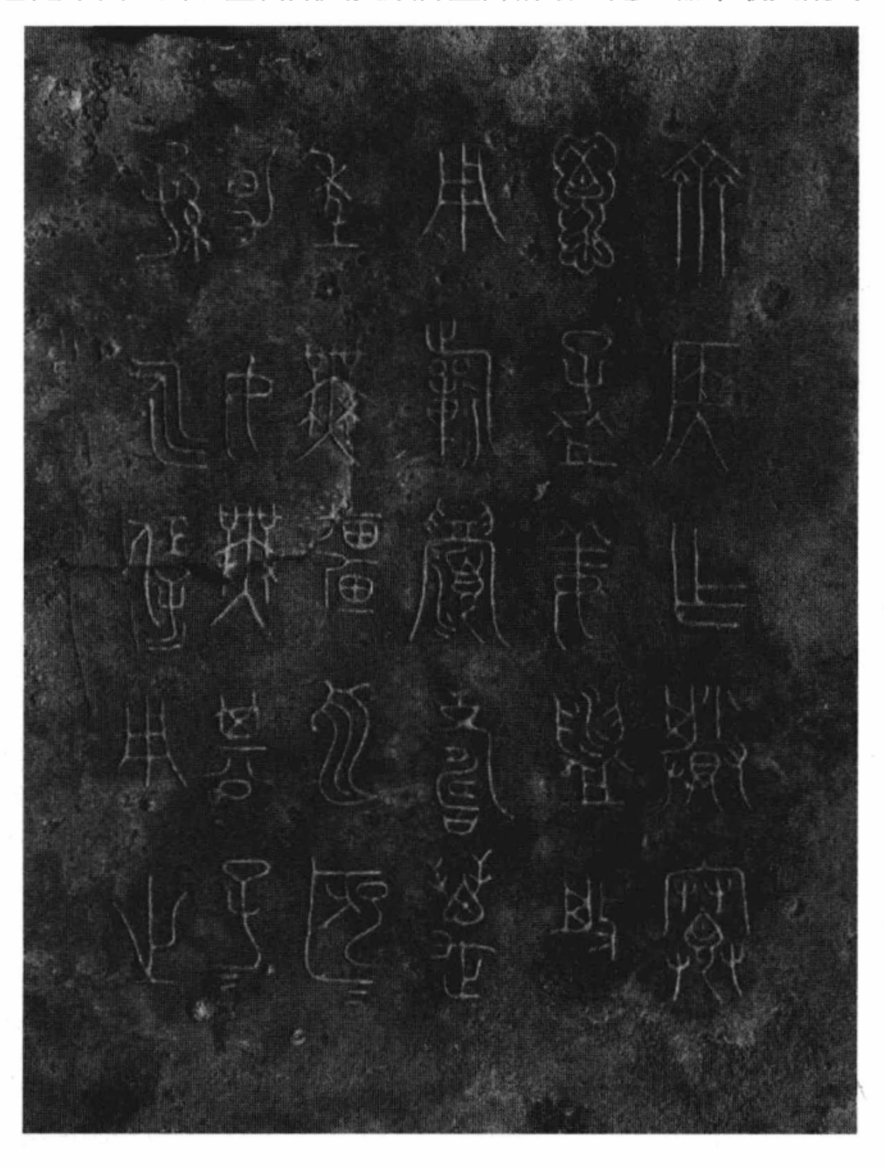


圖7　齊侯盤銘文

四、匜

通長32.7cm(從流至鋬)，通高14.3cm(從流的上沿到足底)，寬20cm(從銜環的鋪首到腹壁的另一側)，收藏號：13.100.2(圖8)。

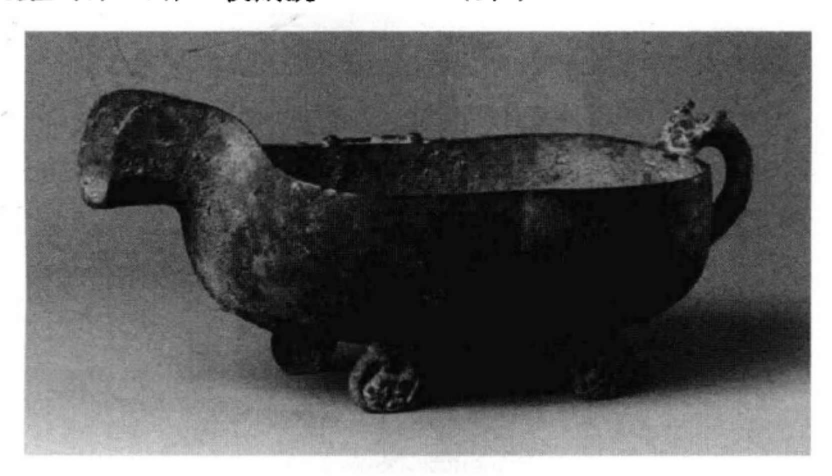


圖8　齊侯匜

器腹大致爲圓角長方形，平底。流較短。口沿一側伸出一平板形鋪首，下銜一扁平圓環。與鋪首相對的另一側腹壁有一向內凹進的折角。器後部爲一半環形的獸首鋬，獸口接匜的口沿。腹下有四支造型特殊的環形足，其與腹底相接處是一獸首，口中銜一支身體盤成環狀的小龍。

器表內外遍佈綠色、紅褐色的鏽蝕斑和大面積的黃褐色硬結土沁斑痕，整體的鏽蝕狀況與盤和敦一致。

銘文鑄在器腹內壁的中央，共6行34字，稱此匜爲盥盂(圖9)。陳夢家認爲盂既是匜，乃齊國方言[5]。銘文其餘內容與其他三器相同。字形規整，排列均勻，整體形象與盥盤銘文基本一致。

5　參看陳夢家，《殷周青銅器分類圖錄》，第1卷，頁154；又，陳夢家，〈壽縣蔡侯墓銅器〉，《考古學報》1956年第2期，頁104。



圖9　齊侯匜銘文

齊侯四器與同類器物的比較

與齊侯鼎相同的鼎，目前所知有以下12件。

一、臺北故宮博物院收藏1件[6]。

二、日本東京不言堂阪本五郎收藏1件[7]。

三、1959年安徽省舒城東鳳凰嘴發現2件[8]。

四、1963年山東臨朐揚善發現2件[9]。

五、1977年山東省淄博市淄川區磁村發現3件[10]。

六、1980年代安徽省郎溪出土1件[11]。

七、1987年安徽省銅陵市謝壠出土1件[12]。

八、1988年安徽省舒城河口發現1件[13]。

這12件鼎的外形與齊侯鼎完全相同，都是圓腹方耳，三隻獸蹄足位於腹下，平頂蓋，蓋中心有一半環形鈕，周圍是三個扁方形鈕。其裝飾方式也非常相似，都是腹的中部和蓋上各有一圈交龍紋組成的裝飾帶。安徽省舒城的3件、郎溪和謝壠的2件鼎的耳上的紋飾也是陰綫的直綫紋和點紋。其他鼎的耳上的花紋因沒有圖片，尙待調查。此外，這12件鼎的體量也與齊侯鼎相仿佛，通高爲23cm到31cm不等，口徑在22cm至26cm之間。

這12件鼎中，臺北故宮和日本不言堂的兩件都是舊藏，其來源暫付闕如。考古發現的10件中，有5件出自山東臨淄及其周邊地區，即古代齊國的地望，應該是齊國及其鄰近諸國的禮器。安徽地區出土的5件鼎根據其形製和裝飾風格來看與齊地的5件屬於同一類型，與齊地的鼎顯然有密切的關係，製作年代也應當比較接近。

---

6 林巳奈夫，《春秋戰國時代青銅器的研究》，別刷器影圖版，頁2，鼎15。

7 樋口隆康、林巳奈夫，《不言堂阪本五郎中國青銅器清賞》(東京：日本經濟新聞社，2002)，圖版126。

8 殷滌非，〈安徽舒城出土的銅器〉，《考古》1964年第10期，頁498，圖1，5，圖版1:5。

9 齊文濤(王恩田)，〈概述近年來山東出土的商周青銅器〉，《文物》1972年第5期，頁13，圖25。

10 淄博市博物館，〈山東淄博磁村發現四座春秋墓葬〉，《考古》1991年第6期，頁506-507，圖版6:3，6。

11 安徽大學、安徽省文物考古研究所，《皖南商周青銅器》，頁158-159，圖版97。

12 同上，頁168-169，圖版102。

13 《中國青銅器全集》，第11卷(北京：文物出版社，1997)，頁48，圖版168。

與臨朐楊善公社的鼎一起出土的銅器中有一件有銘文的壺——公孫灶壺。據王恩田考證，公孫灶於齊景公三年至九年之間(545-539BC)在齊國執政[14]。這爲陽善公社的鼎提供了年代依據，也説明這類鼎的年代下限不會晚過春秋晚期。王恩田認爲揚善的鼎的腹部較淺，是同類鼎中較晚的形式，其年代應爲春秋晚期[15]。考慮到鼎腹上的交龍紋也有簡化的傾向，這個推斷是合理的。其他的10件，學者多認爲是春秋中期至春秋中期後半[16]。從紋飾的角度觀察，這12件鼎腹上的紋飾基本上由頭部輪廓較清晰，身軀修長，呈蜷曲狀並相互交錯的龍紋組成，與山西侯馬上馬村和河南淅川下寺等地出土的銅器的紋飾一致[17]，是比較典型的春秋中期至春秋中期後半的裝飾風格。

齊侯鼎的造型和裝飾形式與這12件鼎一致，不過，其裝飾帶中的龍的身軀較長，呈回轉的勾連狀，更接近山東肥城小王莊發現的春秋中期銅器的裝飾風格[18]。因此其年代應爲春秋中期，而不會晚到春秋中期後半。

山東省淄博磁村的發現也爲齊侯敦的斷代以及鼎和敦的組合問題提供了重要的依據。三件鼎分出於三座墓葬，每件鼎都有與之伴出的一件敦，其中有兩件敦與齊侯敦形製完全相同，都是肩下有兩道凸弦紋，蓋的口沿有三個獸頭形的卡紐，而且其體量也與齊侯敦相似，其中一件通高爲14.4cm，腹徑爲23cm[19]。據此可以斷定齊侯敦的年代爲春秋中期或中期偏晚。同時，這种一鼎一敦的組合也證實了鼎與敦是當時齊國禮器固定配置，説明齊侯四器中的鼎與敦應該是屬於同一組的器物。

目前山東齊國故地出土的盤中已知僅有北京故宮收藏的齊縈姬盤。該盤造型爲立式方耳，器形厚重，裝飾繁縟，與齊侯盤不類。在形製和裝飾風格上與

14 王恩田，〈東周齊國銅器的分期和年代〉，載《中國考古學會第九次年會論文集》(北京：文物出版社，1993)，頁288。

15 同上。

16 關於這些同期的年代，參看註6-13。

17 山西省文物管理委員會侯馬工作站，〈山西侯馬上馬村東周墓葬〉，《考古》1963年第5期，頁230，圖版1:6；河南省文物研究所，《淅川下寺春秋楚墓》(北京：文物出版社，1991)，頁9-10，圖版3:2。

18 魯文生，《山東省博物館藏珍》(濟南：山東文化音像出版社，2004)，圖版30。

19 淄博市博物館，〈山東淄博磁村發現四座春秋墓葬〉，頁507，圖版5:5，6:2。

齊侯盤接近的是出自輝縣甲乙墓(輝15，圖25)[20] 的一件和山西侯馬上馬村的一件(圖26)[21]，這兩件盤都是圈足折沿，素面無紋，其年代都在春秋中期。看來這種素面環耳，造型較爲樸素的盤是春秋中期較爲流行的一種形式。

目前所知與齊侯匜相同的匜有兩件，一件是上海博物館收藏的夆叔匜(圖20)[22]，其體量與齊侯匜幾乎相等，兩器的通高一爲14.3cm，一爲14.1cm(上博)；其通長一爲32.7cm，一爲35.7cm(上博)。其流的形狀，曲綫，鋬首上的獸面，銜環的鋪首和四足上的蟠虯也驚人的相似，仿佛是同時製作的一對。唯一不同的是夆叔匜的腹部兩側有四只紅銅鑲嵌的龍紋。夆叔匜腹内鑄有銘文五行三十五字，記載夆叔爲季妃作盥器一事。銘文中亦有「它它熙熙」和「無期」等語(陳夢家指出此為齊語)，銘文的字形與齊侯四器的銘文亦相仿佛，做器的夆伯乃春秋時齊國夆氏之後。此器傳爲山東滕縣出土，應該是齊國的銅器。另一件匜是山西省侯馬上馬村東周墓出土[23]，從照片看，其造型和裝飾風格與齊侯匜完全一致。墓葬年代爲春秋中期，爲這類匜的年代提供了考古根據。

結論

以上的分析和討論表明，齊侯四器中的鼎與其他三器屬於同一組媵器，其年代爲春秋中期。齊侯鼎的製作年代略早于其他三器，但是不會相差太遠。其銘文爲原刻，是在四器組合成爲一組媵器時所加。在同一組銅器中既有鑄款又有刻款的現象，齊侯四器並非孤例，王恩田先生在「東周齊國銅器的分期與年代」中就列舉了陝西扶風齊家村和河南淅川下寺等地出土的數件實例[24]。一鼎一敦是齊國禮器的常見組合，而鼎、敦、盤、匜的組合，即食器和盥器的組合，是齊國媵器的常規配置。

20 《中國青銅器全集》，第8卷(北京：文物出版社，1997)，頁52，圖版187。
21 山西省文物管理委員會侯馬工作站，〈山西侯馬上馬村東周墓葬〉，頁230，圖版3:6。
22 《中國青銅器全集》，第9卷(北京：文物出版社，1997)，頁30，圖版88。
23 山西省文物管理委員會侯馬工作站，〈山西侯馬上馬村東周墓葬〉，頁230，圖版3:2。
24 王恩田，〈東周齊國銅器的分期和年代〉，載《中國考古學會第九次年會論文集》(北京：文物出版社，1993)，頁288。

The Four Vessels of the Marquis of Qi:
Their Authenticity and Their Date

Zhixin Jason Sun

Abstract

The Four vessels of the Marquis of Qi in the collection of the Metropolitan Museum of Art, New York, have long been the subject of debate among students of Chinese bronzes. Several scholars have raised questions on the authenticity of the inscription on the tripod (*ding*), and many others hold different opinions on the date of the vessels. This study aims to reexamine these issues by closely observing the objects themselves (including their inscriptions) and comparing them with relevant examples, particularly archaeologically excavated examples.

Keywords: Qi, Marquis of Qi, Autumn and Spring Period, Bronze, Tripod, Inscription, Shandong

余英時對匈奴研究的貢獻

賴大衛(David Curtis Wright)*

摘要

他的《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關係的研究》一書，是研究帝制時期中外關係的重要著作。有書評人指出，在中外漢胡研究學者中，余教授是能夠全面綜合各種史觀的第一人。某些評論指責余教授在此書中流露的大漢沙文主義，或中華種族中心思想；我在下文中，對這一偏頗的評語加以辯駁。

關鍵字： 匈奴、和親制度、朝共制度、大漢主義、蠻夷／胡

* 加拿大卡爾加里大學。
感謝吳秀玲女士協助中文翻譯。

我第一次見到余英時教授，是在1987年秋天普林斯頓大學他的辦公室。當時我剛做研究生，滿腦子想著要研究台灣史。因爲1980年代早、中期我曾經在台灣度過三年青春歲月，多少算是在這個島上成長的。我在台灣大學史丹佛中心密集研習，並研讀清代歷史檔案，包括軍機處檔案中的謀反犯人口供手抄本，這些是故宮博物院的同仁惠允影印的。我用這些資料寫我大學的學期報告，關於18世紀末林爽文在台灣的叛亂，這份報告也是我用來申請普林斯頓大學的著作之一[1]。

我原本打算並希望在研究所繼續做我的台灣史研究，但是余教授說這樣比較「危險」，希望我三思，並鼓勵我另起爐灶一陣子再說。他認爲我應該放寬視野，在研究所時期不宜這麼早就定於一個太專的領域。我想他是對的，也衷心接納他的建議。我大學時期的一位導師札奇斯欽(Sechin Jagchid)，是來自內蒙科爾沁部落(Kharchin)的蒙古學者，他對於他所謂的胡漢關係有特定的主張。我大學時曾幫札奇教授做過一些研究也寫過學科報告，因此當我決定改變做台灣史的初衷，就轉向我的第二興趣：宋元歷史。

最後余英時先生成爲對我來說非常重要的一位老師，雖然他不是我正式的指導教授(我的指導教授是崔瑞德教授，Denis Twitchett, 1925-2006)，我修他的課比其他老師的還要多。甚至我自認爲他是我非正式的協同指導教授，當崔教授無法參與我的學科考試以及論文口試時，余教授都有幫忙。余教授具啓發性的專題研究使我受益匪淺，對於我的報告他給的意見都很重要。我爲他的專題研究所寫的兩篇報告後來都改寫出版[2]。

---

1 我的學士論文稍事修訂後成為我的第一份出版品，如果這也算著作的話，見David Curtis Wright, "Rebellion on the Chinese Frontier: The Lin Shuang-wen Uprising in Taiwan, 1787-1788," *The Thetean: A Student Journal of History* (Brigham Young University: April 1987), 54-84; David Curtis Wright, "Rebellion in Taiwan: The Lin Shuang-wen Uprising, 1787-1788," *Insight: A Forum for Student Thought* 4:1 (Brigham Young University: Fall 1987), 1-4, 16-19, 23-24. 二十年後，Peter Lorge書中討論林爽文叛亂的篇幅是以此為基礎的，見Peter Lorge, *War, Politics, and Society in Early Modern China, 900-1795* (New York: Routledge, 2005), 168-69.

2 David Curtis Wright, "Gong Zizhen and His 'Essay on the Western Regions'," in Edward H. Kaplan and Donald W. Whisenhunt eds., *Opuscula Altaica: Essays Presented in Honor of Henry Schwarz* (Bellingham: Western Washington University Press, 1994), 655-85; David Curtis Wright, "The Hsiung-nu—Hun Equation Revisited," *Eurasian Studies Yearbook* 69

許多學者都知道余英時是一位洞察力敏銳的中國思想文化史家，以他在該領域的傑出成就當然可以理解。但是，由於我自己的研究以及先前爲札奇教授工作的緣故，最初我認識余教授是因爲他是《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關係的研究》這本書的作者，該書出版於1967年，在漢朝／匈奴關係方面是一本重要而有開創性的著作。余先生學術生涯的一大反諷是，中外關係史學者最初都從他的三種探討匈奴與漢代中國關係的重要著作而認識他[3]，反而當思想史家們獲悉余先生曾研究過匈奴，往往還會感到驚訝。這當然說明了余先生身爲一個歷史學家面向之多以及涉獵之廣。

余先生這本《漢代貿易與擴張：漢胡經濟關係的研究》，對於我們要瞭解整體的帝制時期中外關係，以及特定的漢朝／匈奴關係方面，都是不朽的著作。他不滿足於僅僅講述匈奴的歷史，或是描寫其尙武性格及與中國的恩怨糾葛。他想方設法讓匈奴與漢代中國的關係更具分析性意義，他的結論看起來較含蓄，即匈奴與其他游牧民族之中並沒有所謂的經濟自給自足：他們需要與中國交易。然而余避開了札奇斯欽粗糙的經濟決定論：札奇基本上主張，每次中國與其他鄰近游牧民族動武，錯在中國總是找各種理由拒絕互市[4]。余試圖釐清匈奴與漢朝貿易的模式，某種程度上他同意拉鐵摩爾(Owen Lattimore, 1900-1989)所謂：「自先秦以來，長程的漢／胡貿易大多限於奢侈品的交換。」然而他指出：「與東羅馬帝國、西域及海外諸國之間的貿易尤其如此。」[5] 甚且，「漢朝與遠方胡人的經濟往來，大抵侷限於奢侈品；而對鄰近的胡人的經

(續)

(1997): 77-112.

3 Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations* (Berkeley: University of California Press, 1967); Yü Ying-shih, "Han Foreign Relations," in Denis Twitchett and Michael Loewe eds., *The Cambridge History of China, Volume I: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 377-462; Yü Ying-shih, "The Hsiung-nu," in Denis Sinor ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 118-49.

4 我對札奇教授的漢朝與游牧民族關係理論的評論，見 David Curtis Wright, "Wealth and War in Sino-Nomadic Relations," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* New Series 25:3 (Sept. 1995): 295-308.

5 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 196.

濟交易，則以日用品爲基礎。」[6]

據此兩個扼要的觀察，余先生已預料到後來札奇斯欽與巴菲爾德(Thomas J. Barfield)[7] 對於游牧民族經濟依賴中國的性質的異議。1989年札奇教授指出，游牧民族需要向中國取得基本的日用必需品；同年巴菲爾德的書中，仍堅持游牧民族最需要來自中國的奢侈品去維持其草原政體的政治忠誠度與凝聚力。札奇本質上是經濟的論點，巴菲爾德則主要是政治的考量[8]。

可以確定的是，余教授並不是首先將匈奴研究介紹給西方學界的學者，因爲幾百年來歐洲人一直對蠻族Huns、土耳其與蒙古既著迷又恐懼，自1750年代古意納(M. De Guignes)卷帙浩繁的著作以來，有關這些民族的書寫源源不絕，不論是通俗文章或學術論述，紀實或出自想像地記述這些游牧民族鐵騎的征服與蹂躪。古意納指出：匈奴就是蠻族Huns(關於這點詳後)，19世紀研究匈奴的學者有：夏德(Fredriech Hirth, 1845-1927)[9]、Julius Heinrich Klaproth(1783-1835)[10]、雷米札(Abel Remusat, 1788-1832)[11]，20世紀前期有更多學者寫過匈奴，包括：格魯塞(René Grousset, 1885-1952)[12]、拉鐵摩爾[13]、Otto Mänchen-Helfen[14]、

---

6 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 200.

7 Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China* (Cambridge: Basil Blackwell, 1989).

8 有關巴菲爾德與札奇對游牧民族與中國的貿易不同的看法，見Wright, "Wealth and War in Sino-Nomadic Relations."

9 Fredriech Hirth, "Über Wolga-Hunnen und Hiung-nu," München: Sitzungsberichte der Philosophischen und Historischen Classe, Akademie der Wissenschaften, Munich II(1900): 245-78; Fredriech Hirth, "Hunnenforschungen," *Keleti Szemle* 2 (1901): 81-91.

10 Julius Heinrich Klaproth, *Tableaux Historiques de l'Asie* (Paris: Schubart, 1825); Julius Heinrich Klaproth, "Sur l'Identitie des Tou-kie et les Ḥiongnu avec les Turcs," *Journal Asiatique* (Nov. 1825): 237-68.

11 Abel Remusat, *Recherches sur les Langues Tartares* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1820).

12 René Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, trans. by Naomi Walford (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970). Originally published in French in 1939.

13 Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China* (New York: American Geographical Society: 1951).

14 Otto Maenchen-Helfen, "Huns, and Hsiung-nu," *Byzantion* 18 (1945): 222-43; Otto Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, ed. Max Wright (Berkeley: University of California Press, 1973).

麥高文(William Montgomery McGovern, 1897-1964)[15]、派克(Edward Harper Parker, 1849-1926)[16]，當然還有著作等身的伯希和(Paul Pelliot, 1878-1945)[17]。余先生對於匈奴研究的顯著貢獻，是精通中文原始資料，並融會貫通當代中文、西文以及日文的學術研究；可得的新考古材料都納入考量與結論；他也願意且準備好以嶄新的視野重新思考漢朝對外關係的舊課題；這一切都歸於一個中心主題：漢代貿易與擴張主義。他有效結合了現代社會科學的敏銳，以及傳統漢學縝密的文獻功夫。

結果這本非常重要的書始終是所有要認真研究匈奴的學者必需參考的著作。在探討漢朝／匈奴關係、和親制度、及其後來衍變的朝貢制度等方面，《漢代貿易與擴張》是無與倫比的經典。他的「歸降胡人及其待遇」與「邊境貿易」等章，也具有很高的價值。雖然他敏銳地看出，「西漢時期(206B.C.-A.D.8)的對外政策幾乎完全是以帝國與匈奴的關係爲轉移的。」[18] 還有，「匈奴的降附顯然是漢代對外關係史上最重要的大事。」[19] 該書也顧及漢朝與其他民族及區域的貿易與關係，這包括對於羌、烏桓與鮮卑精闢的討論，並以整章篇幅談海上貿易，以及與「西方國家」的貿易(所謂西方國家，他認為「不僅是所謂的西域『三十六國』，而且也包括更加偏西的印度、安息以及羅馬等國家。」)[20]

學界有個共同的假設，余先生寫這本書似乎是在支持費正清(John Fairbank, 1907-1991)的朝貢制度理論。然而，余先生寫該書其實有部份是要駁斥並補充費氏認爲清代推動的朝貢制度是循歷史前例的錯誤觀念[21]。西方學界對於余先生這本書的反應多半是認同其價值，然而多少也交織著某些西方漢學家的疑慮，他對中文史料的鑑別與運用過於傳統，批判性也嫌不足。(有一次余教授在

---

15 William Montgomery McGovern, *The Early Empires of Central Asia* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1939).

16 E. H. Parker, *A Thousand Years of the Tartars* (New York: Dorset Press, 1987). Originally published in 1924.

17 Paul Pelliot, "À propos des Comans," *Journal Asiatique* 15 (1920): 125-85.

18 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 9.

19 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 45.

20 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 133.

21 與余英時的私下討論，1993年4月30日，普林斯頓大學。David Wright, "Sung-Liao Diplomatic Practices," Ph.D. Dissertation, Princeton University (1993), 1, n. 1.

普林斯頓的專題研究課中指出，有些這類的懷疑可能只是因為他在血統與文化上是個漢人。)例如，魯唯一(Michael Loewe)教授發覺該書：「在證據的搜羅豐富與陳述清晰方面很有用。」[22] 也同意余先生把漢武帝的帝國主義擴張政策放在漢代經濟成長的脈絡中的處理方式。可是，他認爲余先生的一些分析過於目的論：「如同其他的作法，這種分析早期中國政府動機的企圖是自由心證，僅靠後見之明，也過於解讀成是當時那些制定政策者所爲。」[23] 魯對余的客觀性多少也持保留態度：「余先生過於在意傳統中國的觀點，覺得有必要爲中國的行爲或軟弱辯護，而不是去探討會影響中國的野心或政策的外在環境。」[24] 另一個嚴厲的批評者是愛伯哈德(Wolfram Eberhard, 1909-1989)：

> 余教授的書是首先嘗試再探早期中國、中亞與南亞的經濟關係，用以綜合中國、日本與西方學者在文獻及其他資料與新出土材料中已有的發現。這也是第一次嘗試從舊題目中找出新意[25]。

然而，愛伯哈德似乎爲書中種族中心的筆調感到不安：

> 我很難得看到比這本書更種族中心的著作了。稱呼中國的四鄰為「蠻夷」，對我們來說，就像十九世紀叫中國人「中國佬」(Chink)一樣唐突。這些「蠻夷」當中有些是有文明的，現在看來並不下於中國，有些對於世界的美好與不朽價值觀有貢獻，譬如「蠻教」的佛教。余仍抱持著古代中國文人的態度[26]。

---

22 Michael Loewe, "Review of Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*," in *T'oung Pao* 54 (1968): 318.

23 Loewe, "Review of Yü Ying-shih," 314.

24 Loewe, "Review of Yü Ying-shih," 317.

25 Wolfram Eberhard, "Review of Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*," in *Journal of Asian Studies* 27.3 (1968):636.

26 Eberhard, "Review of Yü Ying-shih," 637.

對余書最嚴厲的批評，莫過於何四維(Anthony F. P. Hulsewé)，他還寫了另一篇辛辣的書評[27]。他反對余書通篇使用「蠻夷」(barbarian)一詞，並批評余先生認定朝貢制度在漢代就已發展完全了，他還說余根本就是大漢中心主義者：

> 我得說該書對一般的史家恐怕沒有多大用處，也算不得報導所謂：「目前所有可得資料的巧妙綜覽」[28]。這是因為作者的立場徹頭徹尾是傳統中國的，他並不能免於根深柢固的觀念限制，也不能免於內在的優越感[29]。

這種個人好惡無端到近乎誹謗。實在讓人好奇何以何四維確信余有「內在的優越感」，(他認識他嗎？所有認識余教授的人都知道他是位君子。)何四維真的對余的性格與內心世界有什麼特殊的洞見嗎？何四維很可能也只是直接表達他對余書的疑慮：因爲余先生是個中國人。

對於余先生用「蠻夷」這個字眼所引起的風波，我個人認爲是無事生非、茶壺裡的風暴。老天爺與余英時都知道，我對古往今來的大漢沙文主義很敏感，但是我不認爲余先生使用該詞就表示接受沙文主義。我想他是把這個詞當作與現代意涵稍有出入的漢代名詞，不論是否明講，並未接受其貶抑性的含意。對於這種事我們毋需大驚小怪或是充耳不聞。在我自己教的中華文明課堂上我也用「蠻夷」一詞，我已經在大學教書17年了，不需要爲了這種事再被耳提面命(反正我又不是中國人)。再補充一件事，我一點也不介意研究羅馬帝國晚期的史學家(甚至是余先生[30])說我的日耳曼祖先是「蠻族」，或是墨菲(Rhoads

---

27 例如，他對Schwarz-Schilling有篇苛刻且惡意的書評，見 *T'oung Pao* 47 (1959): 445-74. 他所以寫這篇書評，部分原因可能是要挑釁 Schwarz-Schilling 的導師 Herbert Franke。

28 這段話是哈佛大學費正清教授的評論，被收入這本書的書衣，包在書外面作防塵用途。

29 Anthony F.P. Hulsewé, "Review of Yü Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*," in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31.3 (1968): 640.

30 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 206-07.

Murphey)在他廣被採用的東亞史教科書裡稱西方人爲「蠻族」[31]，我也不會心裡不舒服。難道，批評余先生的人真的要他在前言或緒論之類的地方，煞有介事或惺惺作態地否認，任何由他的措詞可聯想的絃外之音是有意的冒犯嗎？有一回我在哈佛大學Dudley House參加古爾德(Stephen Jay Gould)非正式的討論群，他提出一個附帶的觀察：當我們都能心平氣和對待各種族群，並且能再講種族笑話，這世界將會是個神志更清楚、更開心的地方。我在此分享他的感慨。

《漢代貿易與擴張》書中一直最吸引我，而余先生卻僅點到爲止的話題是：在中國所認識的匈奴與羅馬帝國晚期所謂的蠻族Huns兩者之間的關係。他們是同一族群嗎？匈奴／蠻族Huns同一的問題，在18世紀中期法國漢學家古意納首度提出後就引爆爭論，18世紀末吉朋(Edward Gibbon, 1737-1794)在其曠世鉅著《羅馬帝國衰亡史》(*Decline and Fall of the Roman Empire*)中採用古意納的看法，更使其論屹立不搖。

對我個人的學習歷程來說，最早揭露匈奴／蠻族Huns同一這個問題，是得自余教授的書：

> 在東漢時期，……匈奴永久地分裂成兩群，我們已經把南匈奴與中國之間的經濟關係納入歸降蠻夷這一大類。但北匈奴發生了什麼呢？一般說來，當不斷的漢化使南匈奴逐漸轉向定居生活時，北匈奴仍然維持遊牧型態，並一步步[32]向西遷徙，直到他們最終抵達歐洲[33]。

在族群認定這部分，余教授後來顯然改變了主意，1986年他爲《劍橋中國史I．秦漢篇》所寫的文章裡，他說：「這些不能與Huns混爲一談。」[34]甚至到1990年他爲《劍橋早期內亞史》(*The Cambridge History of Early Inner Asia*)寫的文章裡，已經不提這件事了。(《劍橋早期內亞史》是由Denis Sinor主編的，這位自

---

31 僅舉一例，這本教科書的出版商曾兩度委任我為新版寫書評，我從不曾考慮過要撞動墨菲無害的字眼，詳 Rhoads Murphey, *East Asia: A New History* (New York: Pearson Longman, 2007, 4th Edition), 301.

32 我想這不是雙關語！

33 Yü, *Trade and Expansion in Han China*, 58, 101.

34 Yü, "Han Foreign Relations," 383, n. 14.

負的老先生在印第安那大學從事阿爾泰語系研究，他堅決反對匈奴／蠻族Huns同一的觀點，並堅持在《劍橋早期內亞史》裡分章各自談蠻族Huns與匈奴，他還親自撰寫蠻族Huns這一章。)現在余先生已不再追索匈奴的問題，不過直覺上傾向接受亞洲匈奴與歐洲蠻族Huns二者之間有某些關聯[35]。

在普林斯頓一個余教授的專題研究課程中，出於一個野心勃勃的年輕研究生的傲慢與無知，我決定要一勞永逸地解決這個問題。當我開始爬梳兩百年來對該問題的學術討論時，才發現這是一個極度複雜迂迴的事，似乎找不到明確的解決。有好一陣子我對自己的題目喪失信心，後來才決定與其輕易放棄或是非得找出個具體的答案，不如呈現出這個論爭的過程。之後我把這個學期報告改寫成兩篇文章出版[36]。

余教授爲《劍橋中國史I．秦漢篇》所寫的那一章不只探討匈奴歷史，而正如其標題所指出，還包括:「漢朝的對外關係」。文章一開始就細膩地處理漢代中國世界秩序的理論與實踐，包括騶衍的九州理論以及五服理論，接著提出帝制時期中國朝貢制度在漢朝開始的一個可靠且常識性的思考。這章中份量最多的一段(約23頁)就是匈奴與漢帝國的關係，也涉及大範圍的「西域」(包括張騫著名的旅行)，以及漢朝在該領域的征服與統治。他還兼顧漢朝與羌、烏桓與鮮卑的關係。但是余教授並不自限於漢人所關注的北方與西北鄰國，有幾段是討論漢朝勢力往東北的朝鮮半島、南至南越、東南至閩越以及西南至現在雲南的擴張，甚至在最後一段談漢朝與地中海世界的聯繫。總的來說，這一章對漢朝的對外關係的描述算得上是縱觀全局且分析精闢的。

余教授對匈奴研究的第三個也是最後一個貢獻，是他爲《劍橋早期內亞史》寫的「匈奴」一章，早在1970年代中他就完成了這篇研究，但Sinor的編輯工作擱置了15年(在這些年裡他不止一次心臟病發作)，該書1990年出版時，他還打

35 與余英時的私下討論，1996年5月1日。Wright, "The Hsiung-nu -- Hun Equation Revisited," 77.

36 Wright, "The Hsiung-nu—Hun Equation Revisited"; David Curtis Wright, "What's in a Name? Would a Hsiung-nu by Any Other Name Still be a Hun?," in David B. Honey and David C. Wright, eds., *Altaic Affinities: Proceedings of the 40th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference (PIAC)* (Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 2001), 66-81.

算採用更多新出土的考古資料，這又再度爲余先生帶來毀譽兩極的反應。余教授的這章是歷來匈奴研究最敏銳且思慮周詳的著作，有趣的是，這章主要談匈奴，因此不再把他們當成漢朝對外政策裡的頭痛角色。余先生大抵以匈奴的觀點與立場敘述並分析匈奴的歷史，這一章包括：冒頓的興起、和親制度下的匈奴與漢朝的關係、匈奴與其他非漢鄰國之間的關係、匈奴爲掌控西域與漢朝之間的競爭、匈奴的領導權與繼承危機、匈奴分裂爲南北兩支、南匈奴對漢代中國朝貢制度的歸順、以及西元一世紀末北匈奴的抵抗與最終的瓦解。余先生這一章所講的匈奴歷史不超過東漢以後，想必是因爲 Sinor 所編的書明言它是內亞「早期」的歷史。在匈奴史研究這個領域現在已經有 Nicola DiCosmo 的新書，卻並未取代舊說[37]。

我對余教授的欣賞，不止於他在匈奴與漢朝關係方面的專門知識，他對於清代滿人管理的知識也很令人佩服。在一次他的專題研討課上，我報告清代學者龔自珍1820年的文章〈西域置行省議〉，他對我的報告提出許多有用的建議與批評，我後來修訂這門課的學期作業，成爲我第一份出版的學術著作[38]。余教授建議我博士論文可以研究清朝西北史地，盡量利用像是士大夫徐松之類的材料，他因故被流放到清帝國的邊疆。有時我曾後悔當初沒有聽從他的建議做這個題目(我的論文是寫宋遼外交關係)，後來Joanna Waley-Cohen的好書[39]已經包含許多我想做的議題了。有一次余教授出人意表地告訴我，他曾經研究過台灣的諸羅(原住民語音譯)縣在1780年代林爽文叛亂平定後，如何被乾隆皇帝改名爲「嘉義」。他不是根據任何二手材料，而是讀清代的台灣方志！這一類吉光片羽匯入他廣袤的學海，反映出他是個涉獵寬廣與多才多藝的學者。我非常榮幸曾經向他學習。

---

37 Nicola DiCosmo, *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 161-205.

38 Wright, "Gong Zizhen and His 'Essay on the Western Regions.'"

39 Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China: Banishment to Xinjiang, 1758-1820* (New Haven: Yale University Press, 1991).

Yü Ying-shih's Contributions to Xiongnu Studies

David Curtis Wright

Abstract

Professor Yü's *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations* is a very important contribution to the study of imperial China's foreign relations and represents, as one of its reviewers points out, the first time any scholar undertook a comprehensive synthesis of historical sources and modern Chinese, Japanese, and Western scholarship on the topic. Some reviewers accused Professor Yü of Han chauvinism or a Sinocentric worldview in this book, but as this article shows, these criticisms are unfair and inaccurate.

Keywords: Xiongnu, intermarriage system, tributary system, Han chauvinism, barbarian

再議中國古代和帝國早期宇宙觀中的「地方」說

狄約翰(John C. Didier)[*]

摘要

此文論述中國古代宇宙形狀論，主張在大約西元200年之前中國並沒有所謂至今一千多年來所普遍接受的「地方」地理地形論。此觀點是於大約西元200年後學者誤讀古代典籍所致。事實上中國古代所著述「九州」或「地」的典籍並不主張「地方」地理地形論。

關鍵字：宇宙形狀論、地方、九州、五服、天文

* 科羅拉多州立大學。
本文由林海蒂、王笑然譯為中文。

在近期出版的一系三本書中，本人針對學者所廣泛接受崇尚中國人自遠古或戰國/秦/漢以來以「天圓地方」的宇宙觀爲範例而推論「地」爲方形之說法，提出了某些批駁意見[1]。

這篇論文，我將進一步證明，大致自西元200年到700年間之階段以前，中國人並沒有「地方」的觀念。首先，地這個詞，按我們現在的理解是作爲表達地理學中涵括全部土地和海洋的統一體。這在中國古代和帝國早期的文本中並不存在。而且，從大約西元前第5世紀到西元第1、2世紀左右，中國學者對於有關「地」的特徵的一系列描述並不是方形的，反而是圓形的。其次，地一詞，在中國古時，並不是指示當今所稱的地球(英文的"earth")，而是指示在中國文化範圍內的土地區域。因此，超越此文化範圍的未知土地和遼闊的海洋，並不在當時古代中國人思考範疇內。事實上，自西元200年至700年間以前的時期，在中國的宇宙形狀論(cosmography)並沒有關於「地方」的理論。確切地說，在西元200年之前的中國人思想和其在圖畫文物中顯示中國人一貫視方形爲天或天威的象徵[2]。

20世紀以來，研究中國古代和帝國早期宇宙觀和天文學的學者們，一致接受了自大約西元200年後所延續下來「地方」的說法。他們把在帝國中後期(西元200年-700年及其後)流播開來的「地方」的宇宙觀，反推至前漢和西漢前期，將前前後後所有的中國宇宙觀，一律誤解成「地方」的宇宙觀[3]。

---

1 John C. Didier，*In and Outside the Square: The Sky and the Power of Belief in Ancient China and the World, 4500 BC – AD 200.* 3 Volumes. *Sino-Platonic Papers* 192 (Philadelphia: University of Pennsylvania, Department of East Asian Languages and Civilizations, The Center for East Asian Studies, September 2009): http://www.sino-platonic.org/. 見部三，章四、五。

2 同上，各處，特別是第二、三部。

3 司馬誠於大約西元700年於其註傳司馬遷《史記》中似最先指栻算盤邊框之四方形狀比義該為大地。見 Donald Harper, "The Han Cosmic Board (*Shih* 式)," *Early China* 5 (1979): p. 6, n. 2.
所謂正統的「天圓地方」的「地方」說統治了中國思想長達上千年的時間。西方學者直到西元1600年之後才開始積極研究中國和中國歷史，而就推其受於中國學者之傳統「地方」論。見 John S. Major, "The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography," in Henry Rosemont, Jr., ed., *Explorations in Early Chinese Cosmology*, 於 *Journal of the American Academy of Religious Studies* L: 2 (Chico: Scholars Press, 1979): 133-167. 亦參見 Joseph Needman 與 Wang Ling編, *Science and Civilisation in China*, Volume 3, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge, England: Cambridge University

議中國早期「地」的傳統觀念(500BC-AD100)

大約從西元前第5世紀到西漢這一階段，在一些有關地理的古文獻中，描述了「地」是包括帝王所居的直治中心和其向外圍擴展的領土和文化政治領域。在這些文獻中所描述的「地」，幾乎所有學者全將其誤解成一個四方形的「地」。按大約年代來排序，上述文獻包括：

《尚書・禹貢》(大致西元前第5世紀)
《呂氏春秋》卷3、卷13(西元前239年)
《淮南子》卷3、卷4(西元前139年)
《史記》卷2(約西元前100年)
《周禮》卷33(約西元前2到1世紀)

另還有揚雄的《太玄經》(西元前2年初版)。另外，司馬遷在《史記》卷74中，詳細介紹了鄒衍(西元前第4世紀後期)的地理論。學者也往往將其聯結到「地方」的地理學 / 宇宙觀。

首先提《尚書・禹貢》一卷，描述神化故事中之夏朝祖皇大禹當事帝舜時治洪水，創文政，平民事的故事。在篇尾敘述大禹治水的成就，同時描述大禹如何劃分地爲「九州」的過程。〈禹貢〉這一卷，大約成文於西元前第5世紀，是目前所知最早有關中國地理或地形的文獻。在大禹故事中，大禹巡視九州治理水患之後，由帝舜的中央政治核心向外圍拓展而建立地理，政治和社會經濟的區域。雖然在此不深入探討關於九州和大禹在九州內所設立五服的細節，我們仍然可注意到，〈禹貢〉全文並沒有描寫九州或五服的形狀，更沒有任何與

(續)

Press, 1959), 497-508.
「地方」的宇宙形狀論長期來似受全面贊揚而不受疑問，Sarah Allan 甚至試圖將「地方」的宇宙形狀論推論到戰國和漢時期的傳統是從商朝時傳下的。見 Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China* (Albany, New York: State University of New York Press, 1991)，各處。

方形地理有關的內容。按文，九州和包含在九州之內的五服的整體形狀，可能是圓形或橢圓形，矩形或方形，也可能是不規形或者因不知而不在文中提及形狀[4]。對於包含五服的九州的整體形狀，文中既未提及從帝舜都城至周邊的尺度或地理上的測量，也未提及各州的對徑測量。更讓「地方」之說不能成立的是，九州並不是由政治中心依輻射模式平均分散和排布。實際上它的重心分佈在東部和東南部。因此，〈禹貢〉中的九州，並不是以圍繞中心而組成的任何形狀(方形或其他形狀)。按文，九州是由中心以不定形式排列而且多處於東部和東南部的區域。另外，文中涉及環繞九州的四海，由此可知九州謹局限於某種範圍。此文獻根本没有涉及我們在宇宙論中所探討的包含水陸全體性之現象(若今所認之「地球」)。故，〈禹貢〉絕對没有隱含大天所覆蓋且充滿水域的的地球。顯然〈禹貢〉的作者没有考量到熟知的九州範圍之外的四海及其外。

按〈禹貢〉一文，位於九州內的五服的每一服，自內部中心點(自內算第一服)或內部邊界(第二到第五服)向外部邊界輻射500里(1里大致等於.33英里)。故於任何方向測量，自帝王都城中心至第五服外邊線，五服總共的半徑爲2500里(約833英里)。若由各方向測量五服的半徑同爲2500里，則以〈禹貢〉所述之地形爲方形之論必然不正確，因爲只有圓形是由中心點至外圍保持同等距離。若是方形，則從四個角到中心的距離肯定長於從四邊到中心的距離。因此推測〈禹貢〉作者所隱含或假設的圓形自然源於其立地處所見的圓形景觀[5]。

《史記》卷2(100BC)對於有關地理的陳述，源於《尙書・禹貢》一文。但其對有關九州和五服的用詞稍有差別。與〈禹貢〉內容一樣，《史記》也讚揚大禹的豐功偉績，也沒有描述任何方形的地形，僅使用了「四奧」這一模糊概念來涵蓋九州的土地[6]。雖有人譯《史記》時將此辭當爲「四方」的意思[7]，

---

4 Needman 和 Wang 早就提過此文本不形容特定的地形。見Needham與Wang, vol. 3 (1959): 501-502.

5 〈禹貢〉一文見《尚書》(《十三經註疏》，北京：中華書局，1980)，卷6，頁146-153。

6 司馬遷，《史記》(臺北：鼎文書局，1989)，卷2，頁75-77。

7 William H. Nienhauser 等人將《史記》這裡的「四奧」譯為英文的 "four quarters," 乃誤以四奧當四個方形的區域。見 William H. Nienhauser 等編與譯, *The Grand Scribe's Records, Vol. 1, The Basic Annals of Pre-Han China* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 32.

其實「四奧」一辭完全不同於四角，也更與四方地形之意相去甚遠。

《周禮》大約成文於西元前1世紀，其卷33以上述文本爲基礎，並作進一步說明，其明確地講到「四方」。但是在此的「四方」並不意味環繞政治中心區域的地形爲方形地。按文，其首先解釋那些未命名的或未列舉的「邦國」如何排列在政治中心外圍的文明區。然後此文仍只統率地描述這些邦國的組織和管制法。就此其引用「四方」來廣泛地概括那些數量龐大的「邦國」:「王將巡守，則戒于四方曰，各修平乃守」[8]。「四方」是指未被列舉和未知方位的「邦國」。其代表所有領域的「邦國」。其根本沒有任何關於領土形狀的暗示，也沒有實際四方形的意義。

《周禮》的方字，也用以描述各種中央朝廷的「方官」對邊遠地區或「方」的職責。方字當出現在官員的職稱上(即地區長官「懷方氏」)時表示的是地區。同時，方單獨一字，還表示方向、領域、地區，或者是各邊的意思。單一方字意爲各邊時的典型一例，出現在記述大禹描繪九服的文本中。我們瞭解第一服，包括帝王的中央區域—王畿，「其外方五百里曰侯服」。在此，「方」並不表示方形。這裡的「方」是一種輔助性的形容修飾語，其緊密接著表達距離的「五百里」的前面，用以表示所有方向的五百里。「方」字的用法，不論爲單獨一字，或爲官職名稱，或用於「四方」一詞裡，都是指表達一般處於中國文化中心境界(王畿)以外的無名，無形地區，或者表達任何方向，或者所有方向[9]。

同〈禹貢〉和《史記》的地形地理一樣，《周禮》卷33劃分了在政治中心之外組成九州的九服(以前的五服)的土地。如同前兩個文本，九州的重心在一大片不甚明確的土地的東半部。在西部只有一個州，被命名爲雍州。九州中的其他八個州，都處於東部領域而偏重於東南方。又如同〈禹貢〉,《史記》，其亦未提及九州半徑的測量。

但是，《周禮》卷33與〈禹貢〉,《史記》有所區別的是其把地理政治、社會經濟區域劃分成九服而不是五服。九服的名稱除了五個與〈禹貢〉、《史記》

---

8 《周禮》(《十三經註疏》)，卷33，頁864。

9 同上。

相同，顯然另外增加四個環繞王畿的新想像區域的名稱。

如前所引，九服的軸心是帝王的都城區域所在，稱爲王畿，其直徑一千里(即半徑五百里)。九服乃是以王畿爲中樞，以五百里爲距離，呈輻射狀向外擴展。所以，從王畿的中心到九服最外圍的任何角落，距離共五千里。如同〈禹貢〉與《史記》，作者並沒有表示此距離測量範圍包括我們如今所指爲大天所覆蓋而且充滿水域的地球。文中所指只是帝王和其朝廷所關心的領域。

《周禮》卷33裡，「五」這一數字乃用以指理想中所影射向周王宣示效忠並盡力維持和傳播周王核心文明道德的有封地的諸侯國。其分封爲公、侯、伯、子、男五等，代表簡明西周聯邦諸國宗法等級制度。諸侯的封地，受限於自西周統治的核心區域，同心地向外輻射，並與九服自中心起算前四服地區重叠，距王畿中心兩千里的區域[10]。

這篇西元前1世紀的文本，值得我們注意的是，方字用來指定測量九服和五等諸侯國。在前文中我們已觀察到，在王畿，帝王的政治區域的外圍的服有如此的用法。雖然讀者初閱此文經常將這方字誤解爲「方形」的意義，究其實，這裡的方字反而強調從中心區域向外輻射到邊界的任何邊或任何點都有同等距離的意思。因此，這些領域必定是圓形。如〈禹貢〉、《史記》的文本中所示，若從政治中心到這些環繞的諸侯國或九服，在各方點保持同等的半徑距離，唯一的可能形狀是圓形，不可能是其他形狀。因而，在此，方絕無「方形」的意義，反而顯明表示「每一方向」或「任一方向」的意思[11]。

John Major 認同而且跟從上面所述前人以古代這些文章所描述五服九州之政文區域來代表「地方」之說法而主張《史記》卷74所著錄的鄒衍九州論與〈禹貢〉、《周禮》等著作同樣有提倡「地方」之觀[12]。當確認〈禹貢〉與《史記》所描繪的政文區域論，或者其他更早共同資料來源，影響了司馬遷對西元前4世紀的鄒衍地形論的記錄，鄒衍文中並無任和指示「地」或者地的任何部

10 《周禮》，卷33，頁863。

11 同上，頁862-863。

12 Major (1979): 133-135. Major可能跟隨而又擴大了馮友蘭早年模糊集結這些中國早期地理方面的文本集子。見Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Volume I, tr. Derk Bodde (Princeton: Princeton University Press, 1952), 159-169.

份爲方形。誠然，鄒衍的地形論提倡九州這一概念，每個州被一片海洋包圍，每個州又包含九個州，故按九的平方計，鄒衍的九州之世界共有81個下屬州。故除了各個含有九州的九州以及包圍九州的無形海域外，鄒衍並沒有定義比九州更大的範疇。是故與〈禹貢〉、《史記》、《周禮》文本全同，所謂「地」的定義於鄒衍論議中止於陸地和大海相接處。因此，鄒衍的所謂地形論並無任何指示我們所追求大天所覆蓋而且充滿水域的完整地球的地形。如同其他文本的作者，也如同前人或當代人，鄒衍對於「地」的興趣局限於其所能認識的文化與其可想像具體世界的區域。其對無法想像事物的形狀因而留存於想像之外，也就不加以說明[13]。

《淮南子》和《呂氏春秋》有關天地大體的章節，與《尚書·禹貢》、《周禮》卷33、《史記》卷2，以及鄒衍所描述的純粹政治文化水土區域地理觀，有了重要的區別。《淮南子》和《呂氏春秋》對於描述天地的語文與範例上雖然有所相似，但是文本內容相比並不同。然而最重要的是，雖然幾乎所有學者一致誤認爲二文提倡「地方」宇宙論，實際上《淮南子》和《呂氏春秋》並無任何有關「地方」的理論。

《呂氏春秋》中有兩段文，學者經常引用並解釋爲「地方」論。此兩段文見於《呂氏春秋》卷3〈圜道〉篇(或稱3.5章節)，與卷13〈更始〉篇(或稱13.1章節)兩節。首先探討《呂氏春秋》13.1章節。

該節要旨描述天上九野與其相對應在地上之九州以及從其引算出的各式現象。學者往往引「地方」概念而以之灌入《呂氏春秋》13.1章節文中三種有關天地的形容：(一)地面上的區域；(二)天空與地的量度相關的距離；(三)春、秋分的節點。

關於第一點，如以上所提過有關《呂氏春秋》13.1一段文講到「地」字，首先我們必須認知的是，雖然學者始終解釋及翻譯這裡的「地」字當地球的意思，這「地」字與地球一點關係都沒有。這裡的「地」字實際不過指以上所述過的九州罷了。另外，《呂氏春秋》13.1裡，作者描述九州位置時使用兩字組成的連接詞，前面一字指所在的方向，後面附著方字。當然，表示方向的方字，

13 《史記》，卷74，頁2344。

確實也可以表示方形，但我們可以判定這裡的方字並不是描述四方形狀。如同最先出現在《周禮》中的方字，這裡方字表示的意義乃是方向。因爲置於王都外而處於正方向(東、西、南、北)的邦國雖都用方字來描述其所在位置，而置於王都外而處於斜方向(東北、東南，西北、西南)的邦國並不使用方字。這一明顯的正方向與斜方向稱辭之不同讓我們瞭解，《呂氏春秋》13.1對九州整體形狀的具體描述並不完整[14]。若所有方是方形的，則斜方向之名稱也該用方字來描述。總共該有九個方塊形之地來組成九州。若只根據《呂氏春秋》13.1〈更始〉篇之描述來看，文本所提九州所組成的「地」形，與普遍流行的「地方」臆測完全不同。九州是沒有固定形狀的[15]。進一步分析，與上所述過古文中有關九州地域的地理一樣，此篇裡的「地」，雖讀者經常誤解之爲描述一種全體地現象的辭，其範圍實際上只局限於以王都爲中心及中國政治文化所能影響與聯絡之九州區域。其用法，與我們現在用以形容全體水陸的地球大不相同。

當我們查閱《呂氏春秋》卷13〈更始〉篇裡有關九州之地的量度，上段所提的兩點則更明顯。〈更始〉篇將九州作爲居於四海之內的地，做了細緻陳述，曰東西二萬八千里，南北二萬六千里[16]。由此可以看出，文本並無明確地定義這片土地爲方形。那麼，讀者也可以解爲，九州可能是圓形的，或者是橢圓形的，或者是任何一種不規則形狀。這些量度數字，其實並不能告訴我們，連接四海的地究竟是什麼形狀。而且，文字明顯表示了，東西距離和南北距離不相等。這兩個長度不可能組成一個正方形。因此，將《呂氏春秋》與前述幾種文本比照讀來，四海之內的土地的真實形狀，依舊是模棱兩可。

關於第二點，《呂氏春秋》的〈更始〉篇，也寫到遠在四海之外的「四極」。文中曰：「凡四極之內，東西五億有九萬七千里。南北亦五億有九萬七千里。極星與天俱遊，而天極不移」[17]。學者一致把這個量度理解爲一個整體性的方形之地的量度，意即一個立在方形之地中心的觀測者，使用日晷的指時針和角

---

14 呂不韋，《呂氏春秋》，卷13，「一曰更始」章節(《諸子集成》版。臺北：世界書局，無年〔1960年？〕——此後直稱《呂氏春秋》)，頁125-126。

15 同上，頁125-126。

16 同上，頁126。

17 同上。

度測量器，依據太陽的至日和分日的節點，就可算出標註方形地外線上正方向四極(正北、正南、正東、正西)之間的距離，也就是方形地的量度[18]。但是，我們必須認知，用日晷測量太陽的春分、秋分和夏至、冬至節點的量度是指天上的星星，其與地一點關係都沒有。

如只讀閱此文段落，有人可能會猜想此文是指當時人爲了算出標志四極的星星之間的距離，乃使用了日晷來測量太陽的春分、秋分點。但是其仍然與一個全體性的地，或其形狀，或所謂被大天圍繞的整體現象無關。文本明顯地只提到測量處在似蛋殼樣的天殼上的諸星正方向極點之間的相度距離，而與土地正方向之極點全無關係。因而文本中之四極乃是指若蛋殼樣包圍地的天空圓形上之極點。按文，此四極所標志的天殼包含之現象總共該有：(一)四海，並限於四海之內的(二)土地，限於九州的範圍之內，與(三)四海之中外而於四極之內未知名的外圍區域。進一步說，這裡，就若〈更始〉篇以上所述過只描寫位於九州或四海之內「地」的土地之段文一樣，根本不表明處在所測量的正向四個節點(即四極)之間的整體現象之爲水平面上之方形。依據文本而言，可以想像用一條線來描繪這些現象的形狀，在四極的四個方向的正向點上，可以連成一個方形，但也可以組成一個圓形。考慮到《呂氏春秋》的作者，完全繼承〈禹貢〉九州的地理地形傳統，則環繞在政治中心外圍的邊遠區域，在水平方向上必定是圓形的，而不是方形的(或其他形狀)。所以，我們可假定，文中所指依然是圓形。

最後關於〈更始〉篇中所謂四極，實際並不表示分日時所測定或者想像的地上距離。文中緊接上所引述描繪四極與處在極點的星星之後一段文描述太陽在分日的位置。兩段文的直接連繫可能導致一些評論者誤解這兩段文而推論四極的測量表示在至日，分日點測量地的尺度。此論是不正確的。四極根本不指示以太陽升落從東到西的分日點的距離來描繪地的大小形狀。

作者在此後文段中，採用「冬至」和「夏至」兩個標準辭特以認定作者論

18 見 John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi* (Albany, New York: State University of New York Press, 1993), 147-149, 與其所引之 Shigeru Nakayama, *A History of Japanese Astronomy: Chinese Background and Western Impact* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1969).

點的記號爲日至。當與冬夏字聯接時，至表示由動到靜(動的止點)。在此其意延伸爲「日之至」(即指太陽在其至北或至南年節的運行極終點)。同時，上所述過文章前面部分，討論四極的用法(也就是正方向上的量度)，其使用的術語並非是區別春分和秋分的標準術語。《呂氏春秋》作者(們)當然知道這兩個標準術語，而且如果其所討論的話題是有關春分和秋分，作者應該會使用「春分」與「秋分」的標準術語。但是於此作者將一般用來指天頂北極或其他極點的「極」字與指天空中光亮現象的「星」字合並相連使用來表出話題[19]。是故作者明顯所言的是星所置的天棚而不是地上現象。換言之，其測量的對像不是地，而是強調處在蛋殼樣天殼上的星星相對的所在距離。 雖然其測量天位正東正西方向上的量度與春分和秋分相符，但實際上作者並沒有意圖來測量春分、秋分正東西的度量。於此我們須注意，前面描述四極的文字，不僅談到從東到西的量度，而且涉及從北到南的量度。因此更可確定，《呂氏春秋》作者所談論的，其實是星所在的天穹範圍正方向極點的度量，而非春秋分點的度量。

《呂氏春秋》13.1的模糊陳述，讓我們似可知的度量僅僅有：第一，文本中所指四海之內，測量有東西二萬八千里，南北二萬六千里之大的地(西方學者經常所誤解為地球類的整體地物；按文地有九州，而此「地」明顯地並非是現代人所謂球狀全體性的地球)；與第二，在二度空間平面上方位基點算有東西597,000里、南北597,000里的度量的天穹。此文本，根本沒有提供測量如今所知的包含土地和海洋全體性似地球現象的量度。另外，上述兩段文中所提的度量，無任何關聯「方形」的意念。然而，中國中史期後的學者將《呂氏春秋》卷13與卷3合併而誤讀這兩篇文爲代表西元前239年中國古人所推測假定「地方」的宇宙形狀論，因而傳播後世。

現在回頭解讀《呂氏春秋》卷3〈圜道〉篇。這一節文中只含有一句有關地可能是方形的說法，即使僅有這一句，也是一個模糊的純屬文化視角的方形，與具體「地」的巨物一點關係都沒有。文中講到：「天道圜，地道方」[20]。這個章節的題目和其內容，創立了一個「循環運行」的觀點，即所謂「道」，

19 《呂氏春秋》，卷13，〈更始篇〉，頁125-126。

20 同上，卷3，〈圜道篇第五〉，頁31。

明顯地作者並非試圖構建一個具體形象的「天圓地方」的宇宙形狀論。在此，應可想像，天的循環方式是自然宇宙循環的一部分，但是，〈圜道〉文本沒有提到天的具體環圓形狀。而且文本把天道圜(即「天的循環運行」)的意義，演繹爲描述地上自然界生死的循環，也就是說，天的運行方式決定著地上生命個體週期的生死過程。顯然，這與具體宇宙形狀論的定義毫無聯繫。

至於「地道方」的意義，依作者所陳述，其與具體的或地理／宇宙四方形狀體毫無關系。在「地道方」一句後，作者很明確地解釋：「萬物殊類殊形，皆有分職，不能相爲。」[21]（意為，所有生物不能改變其原本種類，形態，或職能。）在此「地的方道」實際在簡單地表達事物的種類，或者以「方塊來隔別出所有物」，將事物或以類型，或以群落，或以個體形態進行分類和組合。此處「方」(或者指方向或抽象的「邊」)的用法，並不是指具體的，地理的，地形的，或者宇宙形狀論上的，而是一種隱喻用來識別地上各物具備同類組織的方法。進一步，「地道方」的描述是依靠前一句「天道圓」的發展狀況而定。若假設當時人思想中有具體三度空間天地宇宙觀，則天所命所有生物的生死循環可想成直立的過程，也就是大天周循之圓運道。而直立對象的橫立道呢？也就是自天道產生橫地上的用方塊來隔局出萬萬生物以把它們組織起來而能置治的道。因此可以把「地道方」理解爲，代表地「循環」的第二度水平空間。此水平空間與「天道圜」的垂直空間互補而形成了天地的「循環」。我們已知「地道方」是指地上生死循環的定義。如此，我們就不應該把「天道圓」的「圓」，簡單地理解爲圓的形狀，而應該根據天的循環與地化分萬物的方式而理解爲循環方式[22]。總之，這一文本裡，根本不含有任何和宇宙形狀論有關的概念。更無任何具體的「地方」論。

〈圜道〉一篇，另外唯一從天的循環和地的隔物延伸出的有關概念，是把對自然的定義擴展到了政治的領域。作者寫道：「主執圜，臣處方。方圜不易，其國乃昌。」[23] 這兩句的意義，可從〈圜道〉一篇的其他內容與此篇之排在有關定年鑑或年曆的總共12卷文中的第三卷而可理解作者的意思是要傳授，第

21 《呂氏春秋》，卷3，〈圜道篇第五〉，頁31。

22 文本繼續講到：「日夜一周，圜道也。」《呂氏春秋》，卷3，頁31。

23 同上，頁31。

一，君主(帝王)要專心其能與支撐一切生命力的天的循環密切交流，也就是說帝王責任是在於其理解和順應「天道」，包括其心能通大天循環動運而能年年替天下立曆法與定時辰，由此可以使普天下受益。第二，臣子們根據君主的主要職責而引得其次的職責，也就是區別，分類，整理，與分隔萬物，而且執行帝王以其通天道而立下的原則來明確和定義天的循環之下的萬事萬物。如此，天下王朝與其民眾就能夠存在於一個社會組織，因而一起享受自然社會的和諧。這樣解釋此段文的本義來觀〈圜道〉一篇的總推論，乃知作者全無對具體「地方形狀」論下定義的意向。

不管是將兩個章節分開還是合在一起考慮，《呂氏春秋》3.5 與 13.1 的這兩個章節顯然跟本沒有主張推薦「天圓地方」的宇宙形狀觀，更無「地方」的地理地形論。對於宇宙形狀論，這些作者們完全保持沉默或模棱兩可的態度，他們唯獨明顯認知的所謂「天圓」是天循環周行運作性質。

《淮南子》卷3〈天文〉、卷4〈地形〉中，也沒有主張「地方」的地形論。反之，《淮南子》卷3、卷4可以幫助澄清一點：在戰國到西漢這一時期九州傳統文獻中所描述的地理概念，從任何觀點上看，都和「地方」理論沒有關係。《淮南子》作者們很明顯，不僅遵照《尚書・禹貢》，也遵照了《呂氏春秋》3.5和13.1等章節所建立的重要範例。最重要的是其追隨〈禹貢〉傳統和《淮南子》卷4〈地形〉一節明確表述九州中心區域乃為四海內之土地。卷3〈天文〉前文則藉鑑《呂氏春秋》3.5〈圜道〉一節的說法，即文「天道曰圓、地道曰方」[24]。如同《呂氏春秋》，明顯地《淮南子》作者在緊接的文中闡明其基於哲學上的宇宙觀和存在論，而不是宇宙形狀論，抑或是地理論、地形論。

即緊接著上所引者，《淮南子》卷3聲明「方者主幽，圓者主明。」[25]如所預期的，隨著這些充滿陰／陽的敘述(幽／明)，此卷在下一節文探討陳述陰、陽氣的混合，以及如何接著轉化為具體存在的各種生物，譬如長羽毛和長鱗片的生物，其不同的特點是由各種生物之獨特的陰、陽元氣之混合所決定的。在此可以明顯發現《呂氏春秋》13.1所討論「方」的影子，「方」者，並不是具

24 《淮南子》，卷3，〈天文訓〉(張雙棣編，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997)，頁245。

25 同上。

體的性質，而是依據一個物質產生於內在的自然性質來加以類分，即「以方隔物」。《淮南子》卷3的作者明顯地依據《呂氏春秋》13.1發揚方形論的哲理而將其伸至於自然界，只是比較缺少政治色彩(儘管也有所涉及)[26]。至於有關天之「圓」，《淮南子》卷3明顯地如同《呂氏春秋》，借用「圓」來表達天的環繞運行，作爲位於天中的星體循環周行[27]。

《淮南子》卷3、卷4的術語，源於前人的九州地理傳統，並加以詳細說明，此有助於確定我們所已知之古代中國人無「地方」概念。用於「地方」一詞，其所謂的「方」根本不該理解爲具體的實在方形。 最重要的是《淮南子》卷三用「方」來表達天空中的方向，此澄清之前我在探討九州地理傳統文章中的方字，即方字表達的只是模糊的空間上的方向而已。值得強調的是在這些古文本裡，方字並不指任何巨大方形物或該物的方形邊，譬如，《淮南子》卷3讀到天之九野有八個方向，有東方、東北方、南方、東南方等等[28]。而於《淮南子》卷4同樣出現用方字來描述大地上區域所處在的方向。文本講到「地」之分區有九州，以及八殥，八紘，與八極，而一切處於某某「方」[29]。如果作者有意把方字特指方形及地的具體方形，如同兩千年以來的學者所理解的，則，爲什麼在這些文本中諸作者用方來不僅描述地的方向，而且又重複用方來描述天空中的方向？明顯地，在《淮南子》卷3、卷4中，方字僅作爲表達方向的意思，並不具備表示一個具體的或者描述性的方形。

另外，我們可以考慮到，《淮南子》卷3、卷4的作者，在當時的時代，及其文化上相當接近或處於戰國至漢這一時期的傳統中，能提供指引解讀當時左右其他文本或圖物。譬如，近年在尹灣出土的西元前二世紀的博局上(或可稱「占用博局」；圖1)，板面上部寫了表示方位的「南方」一辭，佈在博局坐標線條分割形成的中間位置，形成一個半八邊形的形狀而不是方形，指示南方。 爲了更加強調方形和方的不同，今可注意，尹灣博局中，那些坐標線條是用來測

26 《淮南子》，卷3，〈天文訓〉，頁246直接呼應《呂氏春秋》：「人主之情，上通於天。」

27 《淮南子》，卷3，〈天文訓〉各處。尤其頁246，262-265。

28 同上，頁262-264。

29 同上，卷4，〈地形訓〉，頁418，433，444。

量和判斷天體的運行軌跡，所以根本和地無關[30]。很明顯，戰國至漢所成的九州地理傳統，從來沒有主張「方形大地」的宇宙形狀論。

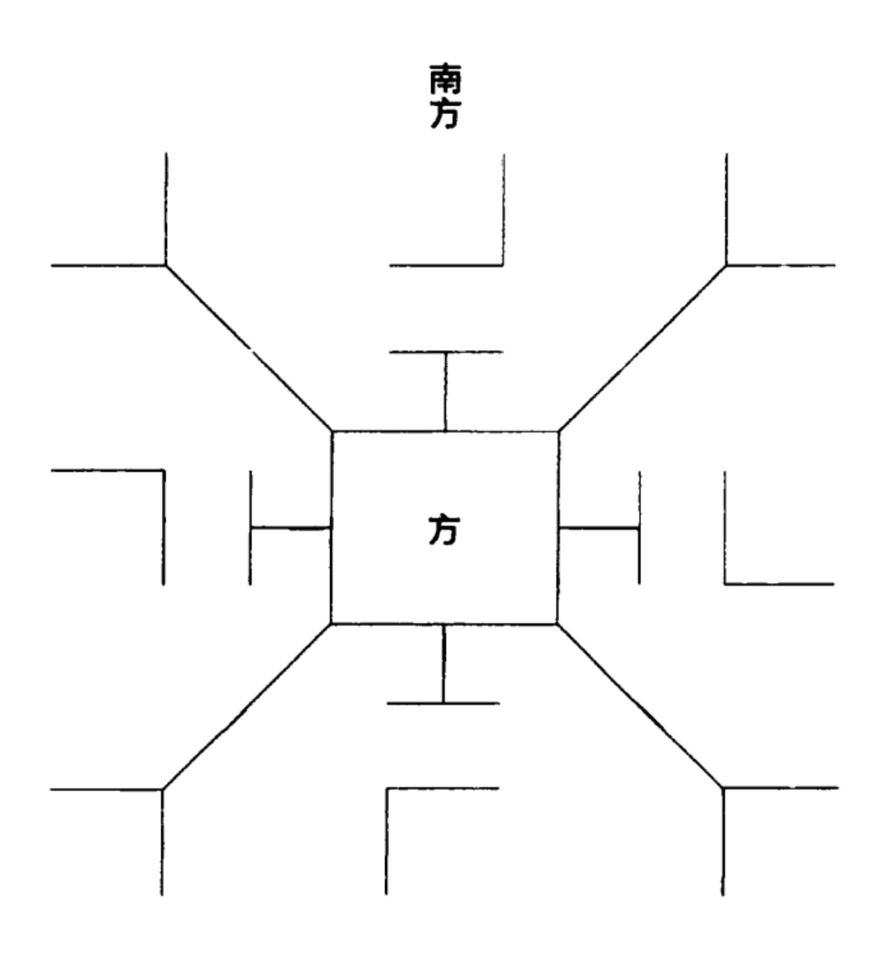


圖1　尹灣算命博局上的幾何平面與指方向的設計

此置正方形於其中的正方形的博局不代表地，反而象徵天空與上古代處於北極中五顆星所組成的方形，並當時(漢代)用來測量劃分天中星體、星球的運行，以算大天所表達人的命運。見Didier (2009)，第三部，四章。

30　見Didier (2009)，第三部，四章。　見尹灣重繪板於 Marc Kalinowski, "The *Xingde* Texts from Mawangdui," Phyllis Brooks (譯自法文成英文), *Early China* 23-24 (1998-99): 138.

回到《淮南子》卷4〈地形〉，文本又明確表述當時所認識「地」的區域的形狀跟本與具體實物的方形無關。根據傳統的九州地理地形的同心模式，即位於一系列邊遠區域之中的中心文化圈——九州，《淮南子》卷四列出四個環繞同心地區，由近而遠如下：九州、八殥、八紘，與八極。最重要的是，從這文本描述這四個地區中我們瞭解這一整體的四環式的建構模式，其中九州、八殥、八紘，和八極，也完全照著九州的模式去發展，都爲四海所包圍[31]。換言之，在描述這個「地」的時候，作者一再沒有試圖定義一個兼有全世之陸地和海洋的整體性之現象。其當時跟本沒有像今人所認識的「地球」一世界體的觀念，不管是圓形、方形，或無定形。《淮南子》卷4(**也包括卷3**)中的「地」，只是描述爲人類和其他生物可以在於四海之內的遼闊土地繁衍生息。故當此文章接著解釋，「合四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里，」[32] 這裡根本沒有試圖考慮是否有任何物質存在於四海之中以及四海之外，因爲四海以及四海以外其他物質的存在並不重要， 既然當時它們不被認爲與人類的中心世界——九州有直接影響(**儘管文本也告訴我們，九州等其他環繞王都的大陸區域的氣候受到四海之風的影響**)。所以，這不是宇宙形狀論，充其量也只是當時人就已知或理想中的土地得出的地形論，或者直稱之爲「地」，但是這個「地」字之用法不應和我們現在用「地」字來指全體「地球」或任何全體「地」的概念混爲一談。

《呂氏春秋》裡所提供的四極度量(**五十九萬七千里**)和《呂氏春秋》與《淮南子》兩文所供的四海度量(**東西二萬八千里，南北二萬六千里**)的巨大差異原因很簡單，其並非若近代學者之所解釋是使用日晷方法的不同所導致[33]，而是文本本身的問題——兩套度量數字試圖描述的並非是同一對象。《呂氏春秋》中的較大數據，測量的是整體類似蛋殼一般的天棚，而《淮南子》和《呂氏春秋》裡都出現的較小的數據，則描述的是局限在四海之內的土地。主題上的不同，應該是非常顯著的。

至於文本中關於九州或者八殥、八紘、八極，任意一個組成四海之內的

31 《淮南子》，卷4，〈地形訓〉，頁431，433，444。

32 同上，頁431。

33 見 Major (1993): 147-149 (從 Nakayama〔1979〕).

「地」的區域是爲圓形的抑或方形的證明，當正確解讀此證明其只是反應九州和八殥、八紘、八極一起描述四個環繞同心圓。關鍵之點，仍在於對「方」字的解讀。《淮南子》卷4之原文曰：

> 九州之大，純方千里。九州之外，乃有八殥，亦方千里……八殥之外而有八紘，亦方千里……八之外，乃有八極[34]。

我們如何理解，這裡的方表達的是邊或是任意方向，而不是所普遍釋爲方形之意呢？一方面，在《淮南子》卷3、4中，如前所說明，方只表示一個模糊或大致的方向。但是最初，當我們研讀其他文本有關「方」的傳統說法，唯一保證半徑在各個方向都相等的幾何圖形，只能是圓形。相反證，畢氏定理($a^2+b^2=c^2$，c是直角對應的斜邊)證明從正方形的中心向任意一邊劃一條線，和這條邊的中點之間的連線最短，若向邊的中點的左面或右面移動，從正方形中心到此邊的距離，就會將隨著移動而不斷增大。如果，以上述原理畫一個等腰直角三角形，其中的兩條邊 a 和 b 長度都是 1,000，那麼斜邊 c 的長度不是 1,000，而是約等於 1,414。這樣，c 就比 a 和 b 多出了 41.4%。如此明顯的數值差距，即使在西元前5至2世紀，也很難不受注意。因此，《淮南子》卷4中定義的四個環繞同心的地區或部分，即所謂「地」，應該要理解爲圓形。

西方學者依據中國中後世之本身傳統，而普遍誤以古代文本中的「地」爲陸水全體性的方形現象而又因而誤譯「地」字爲 “earth”(即全體性之現象，若今所知的「地球」)。然而按上所述，古代文本作者明顯地想像其「地」爲圓形的，即中國文政所延伸影響到的諸土區域。中國古代的「地」和我們現在所理解的地相去甚遠。「地」僅限於四海之內，即當時中國人已知或在乎或於期望中能影響的九州等環繞王都的土地。僅依據九州地形論傳統的文本中，我們無法確定古代中國人有無像今人所認識「地球」一般的一個包含全體陸水性的現象觀念。《淮南子》卷4中，只暗示到有可能的模糊空間概念，根本不是跟地理學有關。其文描述環繞地的空間爲「六合之間，四極之內」。六合，指的是在一個

34 《淮南子》，卷4，〈地形訓〉，頁443。

三度空間中的六個方向：東(右邊)、西(左邊)、南(前邊)、北(後邊)、上、下[35]。《淮南子》、〈禹貢〉、《呂氏春秋》、《周禮》、《史記》，以及司馬遷著錄的鄒衍地理地形論，都沒有說明「六合之間，四極之內」廣大規模的宇宙空間有何構成組織。《呂氏春秋》所描述的四極似乎是最接近的定義。四極者，爲標註天的內部周長的四個正向基點(星體所處的位置，彷彿存在於環繞地的天殼的內側)。但是此定義並無討論天範圍內的廣大空間。其只討論所包含的天場。如前所指出，《呂氏春秋》和《淮南子》中存在的度量數據的巨大差別，只是簡單基於兩個數目代表測量的對象是完全不同的，一是量四海之內之陸土，另一是量大天殼。

由此，從西元前5世紀到西元1世紀，關於中國人的地理觀念，我們可以做出兩點明確的陳述：第一，地在那一時期，並非我們長期以來一直誤解爲包含一切水陸的現象，若今所知的地球；第二，所有文本中的陸地，表示的是已知的和可能涉及到的地區，根本沒有方形的構想，而是圓形之土域。即根據環繞同心的模式，在四海之內所建立組織而兼有地理和政治意義的區域。其是圓形的結構，而不是方形的。

西元前1世紀末年「地方」宇宙地理地形論偶然興起的源頭

中國古代和帝國早期文獻中並沒有描述地是方形的明確事實，其彷彿終於揚雄的文章，因揚雄《太玄經》初稿，成書於西元前2年，文中至少有一次毫不含糊地講到「地方」。另外，書中亦有兩處例句，似乎暗示一個地方形的幾何觀念。反而言之，因爲揚雄 在《太玄經》的其他一些陳述，仍使我們不能完全確認揚雄的真正意圖在於主張「地方」的地理地形論。他的方形，也許和《呂氏春秋》或《淮南子》一樣，僅是抽象隱喻的而已。然而，無論揚雄是否意圖主張「地方」的地理／地形論，《太玄經》像似成其後「地方」地理地形論之源頭。

揚雄在《太玄經》後面附加好幾卷自己著作的傳述，其中試圖設想提供一

35 《淮南子》，卷4，〈地形訓〉，頁417。

個整體統一的宇宙觀，能夠包括當代一切可理解的事物，即天、地、人三者之間的相互依存的系統，從而在一個更爲廣闊的宇宙統一體之下，生產、組織和維持地上的生命。揚雄希望表達最重要的觀點是「太玄」。其經由天、地、人來創造並統轄生命萬物的太玄，爲無處不在，將萬事萬物統一在宇宙這一整體當中的天道力量。這個徹底的形而上且存在論上的力量，與戰國至西漢時期古文獻中所論述虛無性的天、德、精、一、性命之情等等的術語及觀念理解完全相通[36]。如揚雄寫道：

> 玄者，幽攡萬類而不見形者也，資陶虛無而生乎規，攔神明而定摹。通同古今以開類，摛措陰陽而發氣，一判一合，天地備矣[37]。

對揚雄而言，所有的一切始於玄或太玄。天和地，以及其間的所有，都是由「玄」生成的。

另外，揚雄也隱秘地講到了天和地的本質：

> 仰以觀乎象，俯以視乎情，察性知命，原始見終，三儀同科，厚薄相劘；圜則杌棿，方則吝嗇，嘘則流體，唫則疑形。是故蓋天謂之宇，闢宇謂之宙[38]。

這段文中的描述包括一切的宇宙運作機能，在其中，天和地並通的道或自然力量賦予且統治萬物生命。動運始於積極運行的天棚而後全成於哺育萬物的「地」。揚雄明確地將其所謂「圜」與「方」與天和地一一對應起來。

揚雄確實在《太玄經》的傳述卷中，明確提到「天圜地方」：

---

36 見 John C. Didier, *Way Transformation: Universal Unity in Warring States through Sung China – the* Book of Transformation *and the Renewal of Metaphysics in the Tenth Century* (Princeton, New Jersey: Princeton University Ph.D. dissertation, 1998), 58-546. 亦見 Didier (2009)，第三部，三章。

37 揚雄，《太玄經》(《四部備要》版，臺北：中華書局，1983)，卷7，頁6上。

38 同上。

> 天圓地方，極殖中央，動以歷靜，時乘十二以建七政，玄術瑩之[39]。

文字表面上，揚雄的確聲稱地是方的。但在以上所引的兩段文字中，卻缺乏具體的方形的意義。比如說，他沒有提供任何有關圓形和方形的量度或者度量下圓形物與方形物相關的宇宙關係。他的語言也很隱晦，充滿了隱喻，使我們懷疑，有可能其整個結構實際是在精心地表達宇宙的規律和力量而已。在這樣的背景下，圓和方，看來只是組成揚雄思想的隱喻符號，表示從自然力量演出的方和圓的摩擦衝突之下的創造運行。此種摩擦則引至於：第一，可想爲天地熔爐中萬物形體之產生；第二，人觀察天地萬物萬事之營運故以心通連而模仿自然之玄，並依所得的通知太玄之模式來運用在人類社會政治制度的發展，從而進一步完整這一模式。事實上，揚雄在《太玄經》另一段文中，也寫到圓和方的衝突激發無數生命形式而產生地上生命的過程：

> 圓方之相研，剛柔之相干，盛則入衰，窮則更生，有實有虛，流止無常[40]。

揚雄又在《太玄經》另一段文中，將天比作懸崖，將地比作洞窟：在所謂之天之懸崖的力量作用下，萬物在若洞窟的地的媒介中得以完整自身。由此，我們更加證實揚雄視圓和方爲隱喻符號[41]。更具說服力的是，揚雄在一段文中明顯繼承了《呂氏春秋》與《淮南子》的傳統，將「天道圓，地道方」的自然與政治原理結合在一起。其顯露其隱喻模式源於相當明顯地抽象的「天圓」與「地方」：

> 天甸其道也，地杝其緒，陰陽雜廁，有男有女。天道成規，地道成矩，規動周營，矩靜安物。週營，故能神明；安物，故能聚類；類聚，故能富神明，故至貴。夫玄也者，天道也；地道也，人道也。兼三道而

39 揚雄，《太玄經》，卷7，頁9上。
40 同上，卷7，頁8上。
41 同上，卷10，頁4下。

天名之，君臣、父子、夫婦之道[42]。

揚雄把《呂氏春秋》影射在早期的政治治理中「地方」的隱喻意義以及後來的《淮南子》所描述自然應用的隱喻意義結合並擴大了。此表明，其有意識地繼承這兩個文本傳統。此外，上一段《太玄經》文亦清楚微妙地表現出著作於《呂氏春秋》和《淮南子》著年間的《周易・繫辭》一文的影子。《周易・繫辭》成文於西漢，時間上位於《淮南子》和《太玄經》之間，約西元前一三九年到二年之間。以上《太玄經》的文章，回應了《周易・繫辭》的開篇部分：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣[43]。

如同《呂氏春秋》、《淮南子》、《太玄經》一樣，《周易・繫辭》以方形，或準確地講「方化」，來形容生命創造和完成過程中的一個片段。這裡的「方」並非宇宙形狀論或地形論所定義的整體。有意思的是，《周易・繫辭》將「以方隔物」的過程處置於宇宙最初形成的過程之中，甚至明顯表示早於人類的存在。其此論與《太玄經》和《淮南子》相較，則較類似於西漢早期的《淮南子》。由此，西漢末期的揚雄似提升人類在宇宙完成中的角色，遠超越《淮南子》或《繫辭》所提議。於此點，揚雄的論議和漢之前(239BC)的《呂氏春秋》與西漢時期的文本相較，則較接近於《呂氏春秋》。無論如何，揚雄明顯遵從了已然鞏固的傳統，即以「以方隔物」(或曰「方以類聚」)之事為宇宙和其所產生萬物造化形成過程中的極要階段。在這整個傳統之下，「方化」的觀念和「地方」的宇宙形狀論、地形論並無關係。

早於《太玄經》而屬於此說方傳統的文本中，以「方」比之為自然與政治運作過程的比喻裡，顯然提到唯一「方形」意並不是具體的方形，而是指隔物類聚道德上的觀念。於揚雄文本裡，可看出同樣的意思，即「置物以使其能類

42 揚雄，《太玄經》，卷10，頁1下-2上。

43 《周易・繫辭》，卷7，頁1上下(《十三經註疏》版本〔北京：中華書局，1980〕，頁75-76)。

聚」。並且，揚雄明顯地以隱喻比較天地，其將天比作規，將地比作距，表明揚雄所謂圓和方純粹是對天和地的隱喻。確實，揚雄在《太玄經》另外的段落中又表明，以「規」比喻形容「玄」，其說，人之以玄爲規乃是思想，描繪人之以處在心裡的玄來測量「天地」一整體結構。另外，《太玄經》文中亦言，「玄有一規一矩，一繩一準，以縱橫天地之道，馴陰陽之數。」[44]，表明揚雄用規矩兩個器具來比喻天地的功能，不以之來形容天地的具體的形狀。

可以看出，揚雄的「地方」說，保留了前人的文化成分以「方」爲比喻「以方類物」之意，乃以指地道何以對應於且完整天道周行的貢命的力量，來成全萬物於地上。揚雄的創新在於玄。其「圓」與「方」皆統一而出乎太玄。揚雄的地則應用「玄」的無所不能的循環力量以能：一，創造和哺育不同且可分辨的物種；二，通過其所創造事物之間而可認知認識之不同特質，使得其區別又明顯又可清分的，如同用矩使人能畫一條線來環繞而隔開不同物。規用以畫一個所有造化產物的活動發生在其內的圈子， 於此圈內，矩用以畫一個能測量而類分物的方形塊，方方塊塊分聚同異類之物以成其命。

揚雄《太玄經》的模式，與《呂氏春秋》、《淮南子》模式比較，真正的區別有二：第一，揚雄結合並擴大了天、地、人「三位一體」中的自然的和人類的構成成分。於揚雄之處理下，特別清楚的是，在玄的造化作用下，天道作爲第一渠道，驅使自己貫穿天、地、人中，繼而產生且存在於宇宙萬物所有的生命體。第二，揚雄誇大和強調了在完整宇宙建造中「三位一體」間的人所扮演的角色。是故，《太玄經》完整了自戰國後期到西漢這一段的思想趨勢，堅持人的道德在完整宇宙一事的重要貢獻。此思想演進的趨勢可見於一系列的早期文本中，比如《荀子》，《呂氏春秋》，還有《淮南子》。我們因此可下結論，揚雄大概沒有意圖主張建造一個真實具體的「地方」論，而只是力圖擴大「地」在整個「玄」所生成宇宙中所拌演的角色。如此地所創造之物能夠被組成可識因而可制的聚類。則揚雄的哲學觀點，僅僅代表其在自戰國至西漢之間於宇宙政治觀上所發展之宇宙論中所擴展又擴大的結論。

而且如果如Michael Nylan所指，揚雄確實另外推薦了一個描述廣闊的「天」

---

44 揚雄，《太玄經》，卷10，頁3下。

環繞包圍似雞蛋黃狀的「地」的「渾天」宇宙論[45]，則，揚雄的「天圓地方」的隱喻本質就可以確定無疑了。但是，我並沒有找到任何有關揚雄精確表達「渾天」宇宙形狀論的描述。另一方面，如果紀錄在7世紀的《隋書》中對蓋天宇宙形狀理論的「八反」真實地反映揚雄的敘述，則從「八反」裡所推薦的「渾天」宇宙形狀論可知揚雄所述的「地方」說的確是比喻而已。然而，我們不能斷定是否「八反」確實代表揚雄所言論。因此，《太玄經》依然是理解揚雄的宇宙形狀論的最好資料。然而如所知，這個文本的主題本身就是模棱兩可的。

揚雄的《太玄經》有可能並沒有推薦真正的「地方」宇宙形狀論，而是成文後經過兩個世紀的時間，後人對其天地形狀完全模棱兩可的敘述，誤解爲「地方」的宇宙形狀論。然而當揚雄活躍於西漢和王莽新朝時期的朝廷，證據表明，當時古老的宇宙觀，即在三度空間的天棚，將天空的方格之下的地投射爲圓形物的宇宙觀，仍然盛行。

西元4-23年，傳統宇宙形狀論的持續

王莽，漢室姻親，作爲大將軍，攝政王輔佐漢平帝（1BC-6AD在位）。西元9年，王莽篡位，建立新朝，維持其統治直至西元23年。爲了加強其於長安所掌之中央集權，王莽在西元4年下令修建明堂[46]。西漢時，朝庭認爲明堂古代，始乎黃帝至西周時，本作爲帝王的中央祭壇和政治中心。西元前110年，來朝之士上訴漢武帝劉徹，報片語的傳說裡有關古代明堂的建造結構和功能。因則劉徹下命，於泰山附近的奉高鎮修建一座明堂，當其近要實行的封禪大典做準備。我們對劉徹的明堂的形狀構造所知甚少。當代僅存司馬遷《史記》卷12(28)中的描述，既不明述劉徹明堂的整體結構，也不描繪清楚其內部供奉帝和太一大神用的中心祭壇的形狀。司馬遷在同兩卷裡也另外著述劉徹所命要建立兩個奉祀太一神大壇台，而其形容其形狀一樣模糊不清。雖然從司馬遷的著述明

45 Michael Nylan, tr. and ed., *The Canon of Supreme Mystery, by Yang Hsiung* (Albany, New York: State University of New York Press, 1993), p. 87.

46 王莽明堂的建築描述，見Mark Edward Lewis, *The Construction of Space in Early China* (Albany, New York: State University of New York Press, 2006), p. 269.

堂的建築裡似可感覺得出，明堂的大致形狀似爲一個圓圈形包圍著一個置在其中間的正方形大禮壇，然而仍無法確定劉徹的明堂與兩個祭拜太一的祭壇的形狀[47]。

然而，從考古學家將王莽的西元1世紀的明堂所挖掘出來部分，雖然細節上還比較粗糙，但據我們如今所知，王莽的明堂結構的確強調了傳統的宇宙形狀觀，即將一個中和方形圓形的「天」作爲明堂祭壇上所祭拜的對象。據遺下來的傳統與近幾十年所挖土出來的圖物來看，戰國／漢時，天的外邊形狀應該是圓形的，而其圈中當時人畫圖象徵天，經常畫個正方形將它代表測量天中星

47 按《史記》，卷12，頁480-481(卷28，頁1389-1389，1401)，劉徹明堂用來禮奉太一與其佐神五帝。漢武帝下令建造一個明堂於泰山下的奉高鎮，依有人所進上據說為自古遺下來的黃帝時明堂圖：「明堂圖中有一殿，四面無壁，以茅蓋，通水，環宮垣為復道，上有樓，從西南入，命曰昆侖。」並且，西元前1世紀成書的《大戴禮記》說其茅蓋是圓形的(見 Lewis [2006]: 267)。太一壇與五帝壇置於中央壇台上，太一壇在中而五帝壇環繞之，各如其所守的方向，以控位給中央位的大太一神，五帝中之守天空中央位的黃帝神與守南方的赤帝神並共享置於南方的壇。表面上，據(一)殿之「四面」似隱喻方形的，(二)所環宮壇的道似喻之有圓形的環圍圈，且(三)《大戴禮記》所報明堂茅蓋為圓形的，因而可論說漢武帝的明堂外圍是圓形的而中間奉天的既至大且是中央神之壇台是方形的，也從此可能進一步推論象徵天力的形狀是個正方形且象徵全天棚(以地平線來形容天棚的邊界)，但是並不能因此確定，因為，第一，不只是正方形有「四面」，圈子亦有四面；第二，「環」不見得指圓形環繞的圈子，一個「方」亦可「環」其所處在內的物；第三，我們不能依《大戴禮記》裡所後錄的敘述以其說為準確的。另外，司馬遷提供明堂壇台的直徑唯一測量(丈二尺；見《史記》，卷12，頁475)，而這亦並不能表明清楚壇台是圓形或方形。故雖然於漢武帝明堂結構上，方形好像象徵天空中與天中至強神的力量且圓圈似象徵整個天棚的圈子，其實我們仍不能依司馬遷《史記》與《大戴禮記》所敘述有關明堂結構來無疑地判定明堂的中壇與外圍的形狀。
司馬遷，對劉徹另外命建築其他用來祭祀天地至高大神(特別是帝／太一)的壇廟的描述，也一樣模糊不清。《史記》卷28／12陳述劉徹之令建築兩個特別供奉太一大神(乃為「帝」大神；見 Didier (2009)，第一部，三章)。第一為西元前135-123年間所建，置於長安市之東南郊不知之所的太一壇，第二為西元前121-120年秋所建於長安之南邊的甘泉宮中。對於第一所，所謂太一壇，司馬遷全不言此三層奉供太一、天一、地一三大神，各享一層台的形狀(《史記》，卷28，頁1386)。對於第二，甘泉壇，司馬遷唯言其隨從太一壇的建築構造，而像上所述過，我們並不瞭解該太一壇的形狀。雖然司馬遷另外解釋，當進行祭祀太一與五帝的大典禮中，祠官行禮在五帝壇「其下四方地」，我們並不能確定解釋太一壇的形狀是為正方(有四個直正方形邊)形狀的，因為之有四方並不意為邊界之成正直方形。據本文章前段所述過，當時方字最基本的意思為方向或邊，而圈子與正方形一樣是有四邊或者四個方向。我們唯一能知的是，司馬遷用「四方」一詞之意僅為「各方向」或「周圍各邊」。

星(即星神)的運轉[48]。譬如，以上所述過的尹灣博局算命版(圖1)。故我們看見當時示圈圍方的圖，一般可認爲是表示天之總意也。於王莽明堂建築構造形狀我們就認得出這種圈圍方的規劃。

首先可注意到，明堂的外圍是一個圓形的護城河，包圍著一圈方形城樓，在其中又是一個圓形的儀式平台，而置於這台的中心是個方形的祭壇。從外圍到中心，其結構遵循了一個同心的輪流交替的幾何模式：圓－方－圓－方。在此最重要的是，方形佔據了祭祀的最中心位置，它的最根本意圖是和上天最大的宇宙力量進行交流。這個同心的圓形和方形交替的模式細緻地描述了自中國上古，古代，和帝國早期對天和它內在部分的形狀的理解。因此，王莽的明堂結合古老的和當時最新的宇宙形狀論：圓形的護城河表示的是地的海洋邊界——四海，即已知世界之外的區域。而護城河的內岸表示的是已知的或投射到的世界，也就是我們在九州地理傳統中讀到的那片九州區域，我們也可以把它稱作理想化的視界，它是圓的地和圓的天的交界處，地平線。

有意思的是，這個明堂建築，和最近挖土發掘的西元前5世紀的人工製品十分相似，也是護城河/海洋包圍著一個方形/亞字形的中心[49]。最值得注目的是這個結構和著名的西元2世紀張衡的渾天宇宙儀有密切的相似性，我會在下面的部分詳細介紹。重要的是，王莽的宇宙形狀論，以明堂作爲載體，與古代和當時的宇宙形狀觀是保持一致的。因此，這表明「地方」的理論，假如其確實存在，則在當時的中央朝廷裡並沒有影響力。實際上，在明堂殘留下來未解釋的內部方形城牆和中央的圓形儀式平台中心，其內部極點包含著一個方形(亞字形)的祭壇，這使得王莽的明堂和古代的設計結構上的一致性更爲清楚。至於在圓形水平周圍的護城河所包圍的方形城牆，在東西南北四個正向上各有一門，將東西南北四門交叉組成一個十字，從各門到交叉點的線段如同：第一，黃銅博局鏡(或稱「規矩鏡」或「四神鏡」；乃為西方所稱謂「TLV黃銅鏡」)裡一樣的像英文「T」字母樣的畫形天中之星星所規劃當時北極交叉十字架(圖2)，整體上看起來就如同複製了博局中描述天體的方形線段，與第二，祭祀中當作可

48 Didier (2009)，第三部，四、五章。

49 Lewis (2006): 261.



圖2　古代正北極所在的交叉十字架

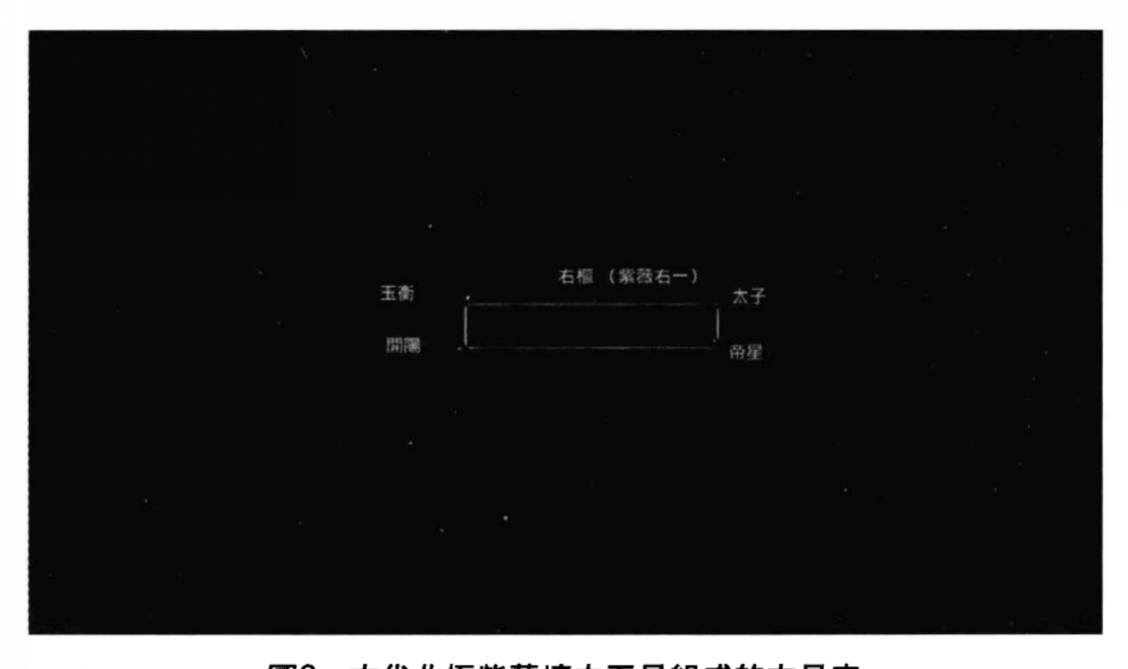


圖3　古代北極紫薇壇中五星組成的方星座

上古時，右樞星(紫薇壇右一，乃 Thuban 星)正處於北極星位所。

真實開關的門來控制四個正方向上所出入的鬼神。最後，明堂中間的圓圈將可視之爲代表位於天中北極紫薇星中樞圓圈(即紫薇內外線)，而置於明堂極圓中的方形或亞字形(交叉)壇台，似對應從約西元前4,000年到約西元前1,000年，環繞在天頂北極位置由五顆星(即右樞或紫薇右一 [Thuban]，玉衡 [Alioth]，開陽 [Mizar]，帝星 [Kochab]，與太子 [Pherkad] 五顆星)所組成的正四方形的星座(圖3)。我另外論過，從新石器時代到戰國至漢這一時期，這個四方形的星座成了中國歷史上有關矩形的象徵作用的根本源頭，因爲它標記了大天或者天心[50]。

瞭解到(一)王莽與其朝廷開創了西周古典主義的復蘇，而故試圖通過行政上的改變以能校正秦漢當代大帝國的模板，以轉而能支持王莽和其大臣們所認爲是純粹的西周模板[51]（包括明堂的建築結構），與(二)另外，王莽極爲依賴北極旁北斗七星的太一神力(北斗乃為當時所信仰中太一大神之所住居所，亦其七星中之兩顆星，即玉衡與開陽星，同時也助組成上所述過處在古代天中北極位的正方形的星座[52])，認爲因斗之七星是太一神力量的象徵，則其能夠支持王莽新朝，並(三)將判兵近宮而將要入以徹底的毀滅王莽與其新朝時，王莽仍然留在宮裡，手含著外邊方形且置北斗於其中心的靈秒栻算盤，期望北斗的太一大神的力量能助以拔救[53]。則在王莽建造的明堂裡，根據他所理解的(同樣也彷佛很正確地瞭解的)上古和西周的宇宙模式，其極中的正方形結構，完全重現出上古北天頂北極位所在的正四方形的星座，表達象徵天頂至大神(太一／帝)的神妙的力量，因此並不令人感到意外。

蓋，揚雄活躍在王莽新朝，與王莽其人相當接近。故值得注意的是，王莽並沒有在他的明堂上按照揚雄爲後人瞭解所謂的「地方」宇宙形狀論來進行建造。因而讓我們更加相信揚雄在他的《太玄經》傳述卷中表面上似宇宙形狀的討論，其實根本不是宇宙形狀論。揚雄的「天圓地方」的陳述，繼承了《呂氏

50　見 Didier (2009)，第三部，各處。

51　王莽新朝之政策，見 Hans Bielenstein, "Wang Mang, the restoration of the Han dynasty, and the Later Han," in Denis Twitchett and Michael Loewe, eds., *The Cambridge History of China, Volume I, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C – A.D. 220* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1986), 223-235.

52　見 Didier (2009)，第一部，三章。

53　見班固，《漢書》，卷99(臺北：鼎文書局，頁4190-4191)。

春秋》和《淮南子》的傳統，運用隱喻的方法來陳述，經由天和地(為在一個「三位一體」天、地、和人的宇宙中，前三分之二的部分)，以發展和維持最終由太玄力量所興起的宇宙構造的過程。當然，宇宙之成全是在於太玄力量影響下人所行之事。「玄」，其經天而產生萬物的過程，像用規一樣，且其經地而隔物分類的過程，像用矩一般。如此看來，在西元1世紀早期，一個真正的「地方」的宇宙形狀論並不存在。

漢中後期系統化的宇宙形狀論

排除了其他文本之後，我們最終遇到一本成書於中國帝國早期階段真正提出「地方」的宇宙形狀論的文本。這本書就是《周髀算經》，集成於西元1到2世紀之間。基於上所述對古代中國宇宙形狀論和地形論的研究，可知《周髀算經》是最早定義和發展「蓋天」與「渾天」宇宙形狀論的第一個文本[54]。一般來講，學者們都認爲所有戰國與漢時期，講道九州者就是講道「天圓地方」的所謂「蓋天」宇宙形狀論。然而，在上面討論過，於《呂氏春秋》卷 3 與13，《淮南子》卷 3 與 4，《尙書・禹貢》一卷，《史記》卷2和74，與《周禮》卷33，其文所解釋的九州「地形」論根本沒有主張任何一個天圓地方的宇宙形狀論。更無「蓋天」宇宙形狀之說。另外同樣，漢代表算天運所用的栻算盤、「二十八宿圖槃(表)」[55]、博局、「TLV」黃銅博局鏡、日晷，還有王莽的明堂，以及其他戰國或西漢時期以圖繪或本身形狀來代表宇宙形狀表現的遺跡，都不表明任何「地方」和「天圓」的蓋天宇宙形狀論。實際上，這些資料來源沒有

54 漢時亦有第三個宇宙生成及形狀論，乃是所謂「玄夜」(宣夜)之說。蔡邕於約西元 180 年提過此玄夜之說，而其說模糊不清。雖然，《隋書・天文志》所容納解釋古代宇宙說者有三，乃蓋天、渾天、玄夜之說。其文中錄後漢人郗萌形容玄夜之理論：『天了無質，仰而瞻之，高遠無極，眼瞀精絕，故蒼蒼然也。譬之旁望遠道之黃山而背青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非真色，而黑非有體也。日月眾星，自然浮生虛空之中，其行其止，皆須氣焉。是以七曜或逝或住，或順或逆，伏見無常，進退不同，由乎無所根繫，故各異也。故辰極常居其所，而北斗不與眾星西沒也。』(《隋書》，卷19，頁509)。

55 有關所謂圓形的二十八宿圖盤(表)，見 Christopher Cullen, "Some Further Points on the *Shih*," *Early China* 6 (1981): 34.

一個不表明圓形地、圓形天的二度空間宇宙形狀模式。這樣的宇宙形狀概念，符合在《周髀算經》裡所介紹的蓋天或者渾天系統。

《周髀算經》裡，多種蓋天系統表示好幾個不同的宇宙形成論，其中對天和地的形狀的描述很不相同。學者一致認爲，一個天圓(就是蓋天)地方的蓋天系列理論在戰國後期和西漢時期開始發展，並且以之爲栻算盤的設計[56]。一樣其又認爲，《淮南子》卷3〈天文訓〉和卷4〈地形訓〉都表現一個固定天圓地方的蓋天宇宙形狀概念[57]。但是這些文本及栻算盤都沒有提到或者表明出任何和後期的地方蓋天宇宙形狀論類似的說法。當然，不同的蓋天理論可能體現出在漢時博局和「TLV」博局式黃銅鏡的設計上，因爲這類含有博類圖繪的遺跡是在漢代製造的，而漢代是經過特別多宇宙形狀論的演變的時期，故我們不能全面肯定地說這些遺跡絕無某一種「蓋天」宇宙形狀論。然而，至少可確定，這些遺跡沒有任何涉及「地方」的「蓋天」論[58]。

最早定義的幾種蓋天和渾天系統中，也就是《周髀算經》裡所描述的論系，其對天和地的形狀的陳述彼此就大不相同。在一些蓋天的提議中，天和地都是

---

56 見(一) Christopher Cullen, *Astronomy and mathematics in ancient China: the* Zhou bi suan jing (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1996), 43-49;(二) Major (1993): 42-43.

57 Major (1993): 42-43. 於《淮南子》卷3〈天文訓〉末頁亦附加一個後期所修正的(大概西元1世紀)獨特的宇宙形狀論系統，完全和《淮南子》卷3〈天文訓〉中所表述的系統不同。此系統的分析，見 Christopher Cullen, "A Chinese Eratosthenes of the Flat Earth: A Study of a Fragment of a Cosmology in *Huainanzi*," Appendix A, 於 Major (1993): 269-290. 於其分析該宇宙形狀論中，Cullen 誤解三大點：(一)其以文本中所描寫用四個日晷指時針成方形的測量器具為代表一個方形地，而文本根本沒有這個意思；這四個日晷指時針所成的方形測量天空器具根本不是描繪地；(二)Cullen 毫無證據地以為文本中所述用這方形測量器具所得到的一萬八千里的數子代表觀者與地平線上的太陽之間的距離即表現文章的作者以此方法來測量一個方形地。其實，作者報告所得來觀者與地平線上的太陽之間各方向的一萬八千里的距離，與本文裡以上所述過一樣，其表明一個圈子；並且，最基本上，(三)所測量對象並非 Cullen 所認為的地，明顯地此距離反而代表觀者與太陽在日分或日至時處在地平線上之間的空間。地，或者地上任何的現象，與文本中所瞄準或測量的對象一點關係都沒有。是故，此著作於西元第1世紀中的文本中，仍根本沒有一個涉及方形之地的宇宙形狀論。原文見於《淮南子》卷3，頁408-409。

58 有關漢代的博局與博局類的黃銅鏡，見(一)Lillian Lan-ying Tseng, "Representation and Appropriation: Rethinking the TLV Mirror in Han China," *Early China* 29 (2004): 163-215;(二) Major (1993): 32-43.

平的方形，兩層堆積，天位於地的上面[59]。在另外的例子裡，天是圓形，有可能是圓錐形，像個雨帽，覆蓋在一個可能是圓形也有可能是方形的地上[60]。很明顯，儘管遲至當時後漢期間，關於天和地的形狀是圓形還是方形的辯論還沒有形成定論。在西元第1世紀的文本中，一個清楚的「地方」論還不存在。因此，對於所有早於《周髀算經》的資料，即學者一直認爲其表現出一個「天圓地方」宇宙形狀概念，我們應該對其表面上的理論保持特別謹慎的態度。

渾天，或者可理解爲「球形的天」的系統，假定了一個球形的天空，包圍著一個平面的(而在地平線上是圓形的)或者球狀的(而在地平線上是環形的)地。Christopher Cullen 將這類球形的宇宙形狀論與其基本的球形天文學上比較進展的知識發展的起步時期，推理地追溯至西元前70年。Cullen 認爲在那時已經有人在運用渾天儀(一種圓形能較準確地測量天文之專門器具)去測量北極和天中諸星體之間的距離。據Cullen的說法，在西元2世紀早期，當漢朝人張衡仔細描繪渾天系統時，這宇宙形狀概念早已取代了 Cullen 所認爲於大概不遲於西元前 1 世紀晚期在朝廷中所普遍用來圖繪天文的蓋天說。特別值得注意的是，張衡認爲地不是方形，而是一個處在環繞水系周邊中的粗糙圓形，而在其外部是大天空的圓球體[61]。張衡甚至於隱喻般地說到地像個天所包圍的蛋黃[62]。因此，即使在此後漢時期，仍無人將「方」的意義固定地和地緊密聯繫在一起。當時，「方」象徵的含義仍然是未定的。

實際上，在古代和帝國早期有關宇宙形狀論的幾何表達的文本中，以及其他相關的人造遺跡上的形狀與圖示中[63]，我們發現，天和地一直都象徵爲圓形。且早在西元前239年的《呂氏春秋》中，作者已描述包含著星辰並覆蓋其內圓形地的圓形大天當爲一個球體：《呂氏春秋》3.5與13.1所述的天不僅僅是

---

59 見 Cullen (1996): 174.

60 見 Cullen (1996): 182. 另見 Cullen 所翻譯的〈天地形狀；晝夜〉一篇，其中言到天就像個雨帽而地像個倒盤。我們可注意，盤子不是方形的，而是圓形的。故這裡的地亦是圓形者也。

61 見 Cullen (1996): 64-66; 尤見於頁 66 Cullen 所畫之張衡形容天地的形狀。亦見 Needham 與 Wang (1959): 216-217, 355-357.

62 見 Needham 與 Wang (1959) 所翻譯張衡之形容渾天之說，頁217。三種宇宙形狀論的描述亦可參見於《隋書》卷19。

63 參見 Didier (2009)，第三部，二至五章。

圓形的或圓頂式的結構，而似亦含有三度空間的深度，其在地平線以下的半球體和在地平線上的半球體的天空必並起組成了一個整體的球形。《淮南子》卷3〈天文訓〉明顯地繼承且擴大了《呂氏春秋》中所描述的這種球體形的天與圓形的地。我們記得，《淮南子》形容一個具有六個方向的組成形式（其「六和間」的宇宙裡總共有六方，乃為前方或南方，後方或北方，左方或西方，右方或東方，與上和下的方向）。

總之，如果從東漢的宇宙形狀論的推測能夠被追溯並應用至早期中國的傳統的宇宙觀念，那麼渾天系統應該是最具有代表性的。同時，東漢時的蓋天系統之中的一個變型模式，描述了圓形的地和一個凌駕其上的圓形的或者圓錐形的天，這一模式也可以代表早期中國的傳統的宇宙觀點。這些應該使我們明白，東漢的宇宙形狀論的幾何形演化於自然可見的圓形天和圓形地的輪廓，就像任何偶然或無經驗的觀察者，站立在布滿星辰的天穹之下，自然地，其所看到的世界應該是圓形的天覆蓋著一個地平線上的圓形的地，而不是方形的地。

Reassessing the Square-Earth Thesis in Classical and Early Imperial Chinese Cosmography

John C. Didier

Abstract

This paper discusses ancient Chinese cosmography, offering that prior to circa 200 AD the Chinese did not promulgate what has been accepted for over a thousand years to have been an ancient Chinese square-earth cosmography. The idea that they did stems from mistaken readings of ancient texts by scholars after circa 200 AD. In fact, ancient Chinese texts that describe "the Nine Provinces" or "Earth" do not define these lands to be square.

Keywords: cosmography, square erath, Nine Provinces, Five Domains, astronomical observation

置思想於政治史背景之中
——再讀余英時先生的《朱熹的歷史世界》

葛兆光*

摘要

宋代理學(或者道學)常常是宋代思想史、哲學史的中心。但是,各種宋代思想史、哲學史或者理學史的論述脈絡都差不多,這一從《伊洛淵源錄》、《道命錄》到《宋史·道學傳》逐漸建構起來的脈絡,一直在各種論著中被反復書寫,形成了固定模式。這篇論文首先清理宋代思想史或哲學史的「層層積累」的學術史過程,指出,余英時先生的《朱熹的歷史世界》對於宋代思想史研究的啟示就在於「置思想於政治史背景中」,這一著作瓦解了在純粹抽象層面談論理學史的傳統方法,把觀察宋代思想的視野,從單純的思想世界擴展到廣闊的歷史世界,改變了傳統宋代思想和歷史的固定模式,為思想史研究提供了一個新典範。同時,這篇文章也對宋代孝宗、光宗、寧宗三朝具體的思想與歷史問題,提出了自己的看法。最後,這篇論文特別強調,要重新清理宋代的思想史,需要注意「道理最大」、「為與士大夫治天下」、「得君行道」、「國是」、「一道德同風俗」等若干關鍵字,注意思想的制度化、常識化和風俗化,打通政治史、學術史、思想史、社會史的界限。

關鍵字:宋代、思想史、政治史、余英時、朱熹

* 上海復旦大學。

引言

2003年，余英時先生的《朱熹的歷史世界》在臺北的允晨出版公司出版，第二年，大陸的三聯書店也出版了簡體字本。至今我還記得，在這部書還沒有正式出版時，因爲〈緒說〉部分曾在臺灣的《當代》雜誌上連載，經由互聯網的傳播，就已經有部分內容在大陸流傳，僅就我所知，在北京大學、清華大學的朋友中，就已經有了熱烈的議論。在這部書正式出版之後，更引起了兩岸三地，以及北美學界的討論，出現了不少分量很重的評論[1]。所以，我在一篇書評中說，在學術社群越來越缺少共同話題，研究取向逐漸多元化的時代，能夠成爲海內外中國研究領域共同關注焦點的話題並不太多，而這部著作能有這麼多反響與爭論，真是非常值得高興的事情[2]。

在思想史研究領域，這部書更是引起極大關注，在此書出版後的幾年裡，我幾度在研究生課上，和北京清華大學、臺灣師範大學、上海復旦大學的博士生或碩士生一起，重讀和討論這部傑出的著作，在和這些年輕學人的反復討論中，不斷加強和更新著我對這部著作的理解，下面這篇根據我課堂講課錄音整理出來的文字，多多少少也吸收了這些參與討論的年輕學人的意見，算是我們

---

1 僅我所寓目的，中文學術界就有以下重要評論：黃進興，〈以序為書〉(《讀書》2003年9期)；陳來，〈從思想世界到歷史世界〉(《二十一世紀》2003年10月號)；劉述先(載《九州學林》第二輯，2003年冬季號，香港城市大學，2003)；余英時先生的回應〈抽離、回轉與內聖外王〉(載《九州學林》第三輯，2004年春季號)、劉述先的再回應〈對余英時教授的回應〉及余英時的再回應〈試說儒家的整體規劃〉(均載《九州學林》第四輯，2004年夏季號)；楊儒賓，〈如果再回轉一次哥白尼回轉〉(《當代》2003年11月號)；余英時的回應〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎〉(《當代》2004年1期)；楊儒賓的再回應〈我們需要更多典範的轉移〉(《當代》2004年2期)；葛兆光，〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間〉(《當代》2004年2月號)；金春峰，〈內聖外王的一體兩面〉(《九州學林》第六輯，2004年冬季號)。英文書評則有包弼德(Peter K. Bol)，〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉，程鋼中譯本，《世界哲學》2004年4期；田浩，〈評余英時的《朱熹的歷史世界》〉，程鋼中譯本，《世界哲學》2004年4期；又，王汎森的書評〈歷史方法與歷史想像：余英時的《朱熹的歷史世界》〉對書的介紹比較全面，見《中國學術》2004年2期(總18輯)，商務印書館。

2 葛兆光，〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間〉，《當代》2004年2月號。

共同重讀《朱熹的歷史世界》的心得，謹以此文恭祝余英時先生八十壽辰。

一、宋代思想史或哲學史脈絡的來源

要討論余英時先生這部著作對於宋代思想史的新看法，需要檢討迄今爲止各種著作關於宋代哲學或思想的基本歷史脈絡，要談論這些基本歷史脈絡究竟是怎麼形成的，又需要回顧迄今爲止有關宋代思想敘述的學術史。

通常，中國思想史或者哲學史著作都把戰國諸子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋代理學、明代心學、清代考據學，當作各個時代思想或哲學的標誌性內容，這使得宋代思想史泰半是對宋代理學史的敘述，由於這一標誌性內容過多地佔據了研究視界，因此相當多其他本應寫入的思想史內容，就不得不邊緣化甚至退出思想史著作，尤其是當「哲學」成爲思想史的論述骨架，「儒學」又理所當然地佔據了思想史的主流之後，一些看上去不那麼「哲學」的思想表述和政治現象就漸漸淡出學者的關注中心。正因爲如此，宋代理學（或者道學）常常是思想史哲學史的重頭戲，奇怪的是，各種思想史、哲學史關於宋代的論述脈絡都差不多。即從周敦頤到邵雍、二程，從二程到朱熹，前後有宋初三先生，左右有張栻和呂祖謙，旁邊還有陳亮和陸九淵，這個從《伊洛淵源錄》、《道命錄》到《宋史道學傳》逐漸建構起來的脈絡，一直在各種論著中被反復書寫，這一「層層積累」的學術史過程，至今沒有特別好地被清理過，換句話說，就是對於宋代思想史之所以成爲這樣的歷史，既沒有反省，也沒有考古，似乎也很少去追問這樣幾個問題：宋代思想世界真的是這樣一個真理傳續過程嗎？這些思想真的是那麼高尙和抽象的哲學嗎？他們的思想到底針對的是什麼問題，又如何成爲真正的政治、社會和制度資源的？理學之外，宋代還有其他的知識、思想和信仰嗎？一般民眾的常識世界究竟是什麼樣子，這種常識世界和那些高級思想之間有什麼關係，難道他們真的是兩股道上跑的車嗎？所以，需要討論的問題就是，第一，歷史上的這些「系譜」是怎麼形成的？第二，今天我們如何「去系譜化」？第三，「再重建系譜」需要依賴的是什麼樣的文獻依據和觀察視角？

(一)道學系譜在宋代的建立

歷史的系統常常是事後的回憶和追認，思想史總是所謂「當局者迷」。在歷史發生的當時可能並沒有盟主，也沒有領袖，當然也沒有統緒或歷史，可是，後來者卻會意識到，要確立真理的合法性和合理性，必須得有偉大的領袖和清楚的系譜，因此必須要清理門戶、書寫家譜，才能成爲一線單傳的「道統」。從韓愈以來，很多人都相信或者願意相信，確實自古以來就有一個真理傳統，這個傳統從孔子、孟子之後幾乎斷絕，現在才被重新發現，像北宋的陳襄就說過這樣的話[3]。到北宋末南宋初，由於新舊黨爭漸漸平息，程頤之學又經謝良佐(1050-1103)、游酢(1053-1123)、楊時(1053-1135)、呂大臨(約1042-約1090)的闡揚，以及南宋初的尹焞(1071-1142)、朱震(1072-1138)、林光朝(1114-1178)以及胡安國與胡寅、胡宏父子等人的傳播和推介，便成爲與「荊公新學」相頡亢的群體，特別是謝良佐任職荊南，楊時、羅從彥、李侗(延平)張九成在東南，胡安國和他的一家胡寅、胡宏、胡寧和侄子胡憲在湖湘[4]，把程頤的學說到處傳播，也把程頤抬得越來越高，他們的特點就是愛講深刻的道理，開口就是政治正確的話，而且穿奇裝異服，互相標榜，使「道學」成了士人中的時尙，與過去因爲科舉而興盛的「新學」彼此攻防。因爲各自學生爲光大師門，都要凸顯自己一脈的學說，於是，二程一系的學者就開始著重抨擊異端，自張旗幟。

這種以攻爲守的策略很有效，像北宋末楊時曾上書建議追奪王安石的王位，毀去王安石配享之像，「使邪說淫辭不爲學者所惑」[5]。這種呼籲聲調在南宋初越來越高，胡安國在給皇帝的奏狀中說，嘉祐以來，洛陽有邵雍、程頤、程灝，關中有張載，這四個人都是了不起的學者，「皆道學德行，名於當世」，

---

3 陳襄，〈送章衡秀才序〉、〈儒志編〉，見《古靈先生文集》(文淵閣四庫全書本)，卷11。

4 《宋元學案》卷首〈序錄〉中說：「洛學之入秦也，以三呂，其入楚也，以上蔡司教荊南，其入蜀也，以蔡湜、馬涓，其入浙也，以永嘉周劉許鮑數君，而入吳也，以王信伯。」頁3。

5 楊時是抨擊「新學」的主力，他的建議曾經遭到士人的反對，「士之習王氏學取科第者，已數十年，不復知其非，忽聞以為邪說，議論紛然」，但是，他和胡安國等一道，堅持不懈地批評新學，使得「紹興初崇尚元祐學術，而朱熹、張栻之學得程氏之正，其源委脈絡皆出於(楊)時」。見《宋史》，卷428，〈楊時傳〉，頁12742-12743。

只是被王安石等壓制，加上蔡京當政，才導致「其道不行」。胡安國的意思，大概只是要充分抬高這個講高調道理的學風，所以不太注意追溯學術淵源，只是說學術正脈必須要「蹈中庸，師孔孟」，而「中庸之義不明久矣，自(程)頤兄弟始發明之」[6]。據說在南宋初，程氏門下「其說滿門，人人傳寫，耳納口出」，恰好這時偏愛這一學脈的趙鼎(1085-1147)又立朝當政，因此，攻異端和樹道統兩方面呼聲不絕於耳，建炎三年(1129)趙鼎上書說，王安石變法使「祖宗之法掃地而生民始病」，再度建議撤除王安石配享宋神宗的資格，紹興四年(1134)，曾追隨程頤的范沖(1067-1141)也在宋高宗面前抨擊王安石，說王安石「自任己見，非毀前人，盡變祖宗之法」，是天下的罪人[7]。稍後，王居正更是在宋高宗的默許下編了《辨學》七卷，收集王安石蔑視君親、非聖叛道、托儒為奸、隨意互說的「反動言論」獻給皇帝，宋高宗則同意「安石之學，雜以伯道」，「天下之亂，生於安石」[8]。特別是，紹興六年(1136)朱震上奏，借著為禁錮而死的謝良佐爭取入祀封號的機會，明確地提出這一道統系譜，他說「孔子之道傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，孟子以後無傳焉，至於本朝，西洛程灝、程頤傳其道于千有餘歲之後，學者負笈摳衣，親承其教，散之四方」，而在兩宋之際，這一脈真理的承擔者就是謝良佐、楊時、游酢[9]。這一說法似乎得到了高宗認可。儘管這一趨向曾因為趙鼎與張浚不和，遭到陳公輔上書「禁偽學」的反擊，暫時有些曲折和挫折，但是程頤一系漸漸成了顯赫之學，這一有關「道統」的說法也漸漸流行而且被認可。據說，程氏一脈也一樣黨同伐異，大力提拔自己一脈的士人。傳說趙鼎做宰相時，科舉考試曾「不問程文善否，

---

6 《二程集》第一冊(《河南程氏遺書》，中華書局，1981)後附胡安國〈奏狀〉，頁349。值得注意的是，這裡沒有提司馬光，也沒有提周敦頤。

7 當時宋高宗也回應說，「朕最愛元祐」，還說，真不知道為什麼現在還有人說王安石的好話，見李心傳，《建炎以來繫年要錄》(中華書局，1988)，卷79，頁1289。在南宋初年「新學」和「道學」之間，據記載，宋高宗本來就有些偏向鼓勵道學，所以，建炎元年徵召布衣譙定和徽猷閣待制楊時，建炎三年「錄用元祐黨籍，繫石刻黨人並給還原官職及合得恩澤」，建炎四年他又召見楊時和譙定，並指示要平反「黨籍」，還特意說到程頤等「名德尤著，宜即褒贈」。

8 《建炎以來繫年要錄》，卷87，頁1449。

9 同上，卷101，頁1660。又，見李心傳，《道命錄》(永樂大典本)，卷8164，頁8-9。

但用程頤書多者爲上科」[10]，因而連一些並反閘中的人，都要擠到廳堂裡來攀龍附鳳，而「僞稱伊川門人以求進者，亦蒙擢用」[11]。一方面爲確立正統，一方面爲清理門戶，他們就開始寫家譜、劃邊界了，既要凸顯主流，又要謹守加法，因而在這個他們自己圈定的真理系譜裡，被拈出來的是真理正宗，不被列入的就多少有些出身不純了。

這種建圍牆和彰門戶的做法一度很盛行，而道學歷史系譜就在這種整肅和清理中浮出水面，由於程頤的學生最多也最好，所以程頤在這一真理系譜中位置也最高，爲什麼？這是因爲思想史也好，哲學史也好，往往是「師以徒顯」的，有好學生就把好老師凸顯出來，後學一寫歷史，就會把老師寫在前面，顯得自己好像出身名門。因此，如果沒有二程，恐怕周敦頤就掩沒在歷史中了，可是有了二程，他就漸漸成了特別重要的學術人物了。這種本來是儒林內部師承的偏愛和自負，一旦眾口一詞、人人都說，就好像真的成了真理系統，即所謂的「道統」了[12]。不過，終高宗一朝似乎沒有成熟的道統著作，不過，在宋孝宗時代，這一道學系譜也就是所謂「道」的光榮家譜，就開始多起來。

最値得注意的是流傳至今的兩部著作，一部是《諸儒鳴道集》，據陳來的研究，這部書形成大概在朱熹的中年，但刊刻得比較晚一些，約在端平二年(1234)以前[13]。這部書收入了周敦頤的《通書》、司馬光的《迂書》、張載的《正蒙》、《經學理窟》和《語錄》、二程的《語錄》以及謝良佐、劉安世、江民表、楊時、劉子翬(屏山)、張九成等等的文章。也許，一般人不很注意選本，但是，實際上選本就好像既是範本也是標本，就好比教科書，一旦選進去，就等於承認了它的正宗性質，所以，就構成了一個從周敦頤到張九成的真理譜系。另一部是人們熟悉的《伊洛淵源錄》，它大概是朱熹在乾道九年(1173)編的，這一著作後來當然被當成是權威說法，這個「道統」上面可以追溯到孔子、子思、

10 朱勝非，《秀水錄》，《建炎以來繫年要錄》卷93引，頁1545。

11 《建炎以來繫年要錄》，卷88，頁1477。

12 這一過程，近年剛剛出版的何俊、范立舟，《南宋思想史》(上海古籍出版社，2008)，第一章、第二章已經有了較好的梳理。

13 參看陳來，〈略論諸儒鳴道集〉，原載《北京大學學報》1986年1期，收入氏著《中國近世思想史研究》(商務，2003)。

孟子等等，這在朱熹的《中庸章句・序》中說得很清楚[14]，下麵即宋代的傳續則是從周敦頤、二程、張載一路下來，稍稍值得注意的是，它和前引胡安國說法不同，這裡雖然也去掉了司馬光，但增加了周敦頤，這是什麼原因？我不知道，也許，它暗示了朱熹的看法，即義理和事功要有一點兒分離，純粹和駁雜也要有一些分清，在朱熹看來，司馬光主要功勞是在政治領袖，不是爲學術思辨，又懷疑孟子，似乎在學統上不那麼純潔，而周敦頤卻不同，他一而再再而三地說，周敦頤「心傳道統，爲世先覺」，「上接洙泗千歲之統，下啓河洛百世之傳」，強調他傳授二程，把道學「擴大而推明之，使夫天理之微，人倫之著，事物之眾，鬼神之幽，莫不洞然畢貫於一，而周公、孔子、孟氏之傳，煥然復明於當世」，並對韶州、隆興府、邵州、南康軍等地「特祀先生(周敦頤)以致區區尊嚴道統之意」十分讚揚[15]，可以看出，朱熹凡關乎「道統」歷史一定要從二程上溯周敦頤，這影響後來的道統敘事很深，所以，朱熹之後再說道學歷史的時候，就不太提司馬光，卻很推崇周敦頤了。在蓋棺論定之後，這類有關宋代儒家真理系譜的著作就漸漸多起來了[16]，尤其是在宋理宗全面推崇道學以後，這個後來被叫做「道統」的歷史譜系，就越來越成爲宋代道學史的權威版本了。

所以，元代脫脫主持修撰《宋史》，就專門在〈儒林傳〉之外特別建立四卷〈道學傳〉[17]。

---

14 《中庸章句・序》：「道統之傳有自矣，其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也……自是以來，聖聖相承……若吾夫子，則雖不得其位，而以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，唯顏氏、曾氏之傳得其宗，及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思……，又再傳以得孟氏……及其沒而遂失其傳焉。……故程夫子兄弟出，得有所考，以續乎千載不傳之緒。」

15 以上分別見於《朱文公文集》卷99〈知南康榜文(又牒)〉、卷78〈江州重建濂溪先生書堂記〉、卷79〈韶州州學濂溪先生祠記〉等等，《朱子全書》，第25冊，頁4582；第24冊，頁3740，3769。

16 例如李心傳的《道命錄》，參看夏長樸，〈從李心傳《道命錄》論宋代道學的成立與發展〉，載《唐宋元明學術研討會論文集》(臺北：臺灣大學中文系；台南：成功大學中文系，2005)，頁243-287。

17 《道學傳》共四卷，第一卷先是從周敦頤開始，到二程和張載、邵雍，這是洛陽之學，接著第二卷就是程頤門下的學生，劉絢、謝良佐、游酢、尹焞、楊時、羅從彥、李侗，再下來第三卷就是朱熹、張栻，這是道學的南宋巔峰，接下來第四卷又是朱氏的門人，

（二）《宋史・道學傳》及此後的宋代道學系譜著作

《宋史・道學傳》的象徵意義應當特別注意，這不僅是正史中的獨創性體例，也是彰顯了官方的政治態度和權力意志。之所以在正史中專門設道學一傳，一方面當然是出於政治意識形態的考慮，另一方面也是歷史的事實，因爲，第一，宋代歷史上道學的興起確實是一大事因緣，不能不承認這個「新」的儒學風氣和士人群體；第二，撰述歷史時有前面這些譜系著作爲基礎，等於有一個現成的歷史書寫在那裡，容易慣性延續；第三，只有這樣才能夠把舊的和新的、儒學和道學、純粹的儒家和不純粹的儒家劃出界限來。《宋史・道學傳》的特別之處有三，首先，是周敦頤被放在開創者的位置而排除了其他人，尤其是《通書》和《太極圖說》的意義被誇張得很大，這就確立了「主流」和「經典」，其實這是沒有太多根據和道理的，鄧廣銘先生早就說過了這是「師以徒顯」[18]，因此平庸的老師有聰明的學生還是很重要的。其次，値得注意的是，順流而下又由老師確立學生的入選資格，這就建立了「門戶」，先是程門弟子成了大宗和主流，沒有張載、邵雍的學生，後是朱熹的門人成了大宗和主流，也沒有張栻、呂祖謙等人的學生。再次，是把一些其他人特意放到〈儒林傳〉裡面[19]，區別也是爲了認同，這樣就形成了一個書寫出來的家譜，道學就成了程朱之學。由官方修纂正史中〈儒林傳〉和〈道學傳〉的分別敘述，就把宋代

（續）

如黃幹、陳淳、張洽、黃灝、李方子、李燔等等。

18 鄧廣銘，〈關於周敦頤的師承和傳授〉，《鄧廣銘治史叢稿》（北京大學出版社，1997），頁213。候外廬也曾指出周敦頤在思想史上的位置與歷史並不合，「其崇高地位多出後人追擬」，見候外廬，《中國思想通史》（人民出版社，1959），第四卷上冊，頁502。

19 大家注意，另外一些人是在〈儒林傳〉裡面，像我們說的宋初三先生(孫復、胡瑗、石介)，那是凸顯他們「道學」不成熟，邵伯溫、楊萬里、呂祖謙、陸九齡、陸九淵、陳亮、陳傅良，也在〈儒林傳〉，這是暗示說他們和正宗的道學有思想差異，連朱震、胡安國這些人也在〈儒林傳〉，那是說他們一個重心在《易》學，一個重心在《春秋》，和全面講理氣心性的道學還不同。至於說真德秀、魏了翁也在〈儒林傳〉，那也是因為他們更重要的是在政治和事功，如果政治事功像司馬光這樣，就連〈儒林〉也不入了。這一點，田浩的《朱熹的思維世界》(臺北：允晨出版事業公司，1996)的緒論裡面也說到了，「這部官修史書為道學界定的範圍很狹窄，朱熹在這體系中成為集儒學理論大成的學者，少數的學者如北宋五子被當作他的理論先驅，與朱熹同時的陸九淵被視為陪襯，十三世紀的幾位後學則因為推動朝廷支持道學而受到讚揚」，頁15。

道學的譜系描述得清清楚楚。什麼是涇渭分明？涇渭分明就是井水不犯河水，描述得清清楚楚以後，就有了邊界了，歷史就凸現出來了。

其實，宋元明清以來一直有人對這種歷史譜系不感興趣，尤其是歷史學家，像清代錢大昕就批評說[20]，雖然〈道學傳〉的本意是「推崇程朱之學」，但是問題是，第一，劉勉之、劉子翬、胡憲都是朱熹的老師，但是〈傳〉裡卻沒有說。第二，呂祖謙是朱熹的朋友，〈傳〉裡也沒有收，張栻和呂祖謙都是朱熹的同道，爲何不要呂而把張硬要拉進來，「退呂而進張」並沒有道理。第三，呂大臨在程門是「四先生之列」，不在〈道學傳〉中卻附見〈呂大防傳〉，張栻卻不附見其父親的傳中而在〈道學傳〉，這很矛盾。第四，朱熹的門人裡面，爲什麼只是列六個，像很重要的蔡元定父子是「朱氏門人之尤著者」，卻在〈儒林傳〉而不入〈道學傳〉，真是很奇怪[21]。可是，由於建立歷史系譜、確立真理傳承的重要，這些來自歷史學的質疑並沒有什麼太大的影響，倒是《宋史・道學傳》奠定了歷史敘述的格局，此後，討論這個歷史譜系的人就大多沿襲這種脈絡，作爲儒家學者尤其是理學家對於思想史的自我陳述和自我表彰。其中，重要的有元代吳澄(1249-1333)的《道統圖》、明代黎溫的《歷代道學統宗淵源問對》等等。到清代，一些影響巨大的學者如孫奇逢(1584-1675)有《理學宗傳》[22]，熊賜履(1635-1709)有《學統》[23]，張伯行有《道統傳》[24]，當然，最有名的是黃宗羲、黃百家、全祖望的《宋元學案》和《明儒學案》。在層層敘述的疊加和皴染下，這樣一個道學系譜就算完成了，它給後來思想史或哲學史的寫作者，似乎也提供了一個現成的思想史脈絡。

(三)構成宋代哲學史或思想史敘事脈絡的三個來源

---

20 《廿二史考異》，卷81，《嘉定錢大昕全集》(江蘇古籍出版社，1997)，第3冊，頁1506。

21 這些質疑，從歷史學家的角度來看，從沒有門戶和道統觀念的人來看，都是對的，但是對於要建立純而又純的道統的人來說，就不以為然了，像蔣復璁〈《宋史道學傳》的意義〉就反對這個說法，他認為錢大昕是「拘守史例，不通史識」。文載《國際宋史研究會論文集》(臺北：中國文化大學，1990)，頁607-611。

22 《理學宗傳》26卷，康熙五年(1666)刊行。

23 《學統》53卷，康熙二十三年(1684)刊行。

24 《道統傳》2卷，康熙四十七年(1708)刊行。

這是形成宋代思想史敘事脈絡的第一個來源。我要強調的是，現代中國各種思想史或哲學史，通常都有三個來源，第一個就是古代層層積累的這個「道統」敘事，第二個則是來自晚近日本和西方的中國哲學史敘事，特別是日本明治、大正時代的東洋(支那)哲學史敘事，而第三個則是後來尤其是1920或1930年代逐漸形成的馬克思主義歷史敘事[25]。前面所說的「道統」歷史譜系爲後來各種思想史哲學史，尤其是以儒家學說爲主脈的思想史哲學史著作，奠定了第一層歷史脈絡，這一敘事中影響最深遠的就是前引朱熹有關「道統」的說法，正如包弼德(Peter K. Bol)所說，這一敘事方法是「挑選一系列前人，並排列他們之間的關係，把他們看成是自己的先驅，並將他們組成一種專門史」，他無意中使用的這個現代「專門史」一詞，正好象徵了古代的「道統」大敘事與現代的思想史敘事之間的微妙聯繫[26]。無論是在日本還是在中國。在日本专门讨论宋代思想史的著作中，如小柳司氣太《宋學概論》(東京哲學書院，1896)、宇野哲人《二程子の哲學》(大同館，1920)、秋月胤繼《朱子研究》(東京：京文社，1926)[27]，通論整個哲學史或思想史的著作中，如松本文三郎《支那哲學史》(1898)、經過井上哲次郎審定過的遠藤隆吉《支那哲學史》(1900-1903)，以及後來宇野哲人的《支那哲學史講話》(1914)、渡邊秀方的《支那哲學史概論》(1924)，大體都延續了這麼一個從周敦頤、邵雍、張載、二程、朱熹、張栻、陸九淵兼及吕祖謙和陳亮的歷史系統。

當然，在現代西方哲學史的影響下，日本學者也在道統敘事之外羼入一些西方經驗，在書寫這個歷史系統的時候，它與傳統中國的「學案」或者「宗傳」

25 關於這一點，我在〈道統、系譜與歷史——中國思想史敘述脈絡的形成〉一文中有較詳細的討論，載《文史哲》2006年第3期。

26 包弼德，〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉(程鋼譯)，《世界哲學》2004年4期，頁95。

27 此後，著名的著作還有一些，如後藤俊瑞，《朱子哲學》(聖山閣，1926)；武内義雄，《宋學の由來及び其特殊性》(岩波書店，1934)；荻原擴，《周濂溪の哲學》(藤井書店，1935)，都是這個敘事脈絡。以秋月胤繼《朱子研究》為例，這是一部很有影響的著作，它的敘述理路，就是一理氣之學從周敦頤、二程、張載、二程門下三高足(楊時、羅從彥、李侗)到朱熹，二象數之學從邵雍到朱熹。而其書中篇第五章關於朱熹思想，就是宇宙論(理氣說、太極說、陰陽五行、天地說)、鬼神論、心性論(性、命、心、性情、情意)、道德論、修養論。

比起來，又有一些新變化，他們把這些「道學」思想內容改從「哲學」立場和改用「哲學」概念來進行分析，並根據「哲學史」既要有來源的慣例，又要有衝突和論爭的思路，在這個「道統」之外尋找其他「哲學」或「思想」，所以當時寫出來的哲學史或思想史往往加上了三類內容，一是作爲「道學」淵源的一些內容，如「宋初三先生」(孫復、胡瑗與石介)與《春秋》之學，二是和「道學」有衝突的或有差異的學說，比如說范仲淹、王安石、李覯、陸九淵、陳亮等等，三是可以稱爲「哲學」的佛教等等，然後又按照西洋哲學的宇宙論、本體論、人生觀、倫理說或者是宇宙論、知識論、倫理學的方式，重新分解和敘述這個譜系裡面的人物和思想。這一做法對中國影響很大，後來中國的中國哲學史論著，例如通史性的，從謝無量(中華書局，1916)[28]、鍾泰(商務印書館，1929)[29]、馮友蘭《中國哲學史》(清華學校，1930-1933)[30]，以及專門討論宋代的，像賈豐臻《宋學》(商務印書館，1933)、陳鐘凡《兩宋思想述評》(商務印書館，1933)[31]、譚丕模《宋元明思想史綱》(上海開明書店，1936)[32]，一直到後來通論式的范壽康、侯外廬、任繼愈等等著作[33]，大體上都是這個路數，這可

---

28 謝無量《中國哲學史》(中華，1916)在寫整個中國哲學史的時候，倒是非常坦率地先交代自己的來源，其中就主要是諸史〈儒林傳〉、《宋史·道學傳》、《伊洛淵源錄》、《宋元學案》、《明儒學案》等等。

29 鍾泰，《中國哲學史》(商務，1929)，卷下第三編，以周敦頤開始，下接邵雍、張載、程顥、程頤(王安石)、朱熹、張栻(呂祖謙、陸九淵、葉適)，他接受了《伊洛淵源錄》、《宋史·道學傳》的基本線索，也參考了《宋元學案》以宋初三先生開端的說法。這參考了日本人的意見。

30 馮友蘭，《中國哲學史》(中華書局重印本)下冊第十一到第十四章就分別是：十一章周濂溪，邵康節；十二章，張載，二程；十三章，朱子；十四章，陸象山及王陽明及明代心學。

31 其中，賈豐臻的書在一開始討論「宋學勃興的原因」時，提到各種背景，其中有「夷狄入寇的關係」和「朋黨的關係」兩條值得注意，陳鐘凡的書在討論「兩宋學術復興之原因」時，則更多了一條「西教之東漸」，認為隋唐以來景教、祆教、摩尼教、天方教之傳來，「關於兩宋學術者實非淺鮮」，並斷定張載、邵雍的學說都受到影響，不知有什麼根據(頁8-11)。

32 此外，還有各種論文，比如李家瑞，〈宋代思想的起源〉(《齊大季刊》1934年4期)；沈忱農，〈宋代道學與政爭〉(《文化建設》3卷2期，1936)；李達，〈宋元明思想史綱序〉(《北平晨報》1936年9月16日學園)；陳子展，〈宋學之先驅〉(《復旦學報》1944年1期)；許毓峰，〈論宋學產生之背景〉(《中央週刊》9卷7期，1947)等。

33 范壽康《中國哲學史通論》(開明，1937)按照《宋元學案》中全祖望的說法開始，以宋初三先生開頭，下講范仲淹、歐陽修，但是主幹仍然是周、邵、張、二程、程門弟

以說是系譜的第二個來源。只是需要多加注意的是，在1920至1930年代之後，分析和論述思想史或哲學史的時候，又加入了馬克思主義思想史的寫法，並形成另一種典範，即特別突出地加上了「兩個對子」，一個是把哲學分析簡單化到唯物與唯心，一個是把思想家歸類放在不同階級陣營裡，看他們所屬的階級是先進還是落後，進步還是反動，盡可能找到一一對應的兩條路線鬥爭[34]，這就形成了宋代哲學或思想史敘事脈絡的第三個來源[35]。從此，關於宋代哲學史或者思想史的基本敘事就被奠定下來，第一，這個光榮的譜系，如果要追溯祖先，那麼，不是遠祧孟子，就是近承韓愈和李翺，他們是孔子、子思、孟子到韓、李這一系統純正的、正宗的道統的繼承人，第二，宋代哲學史或者思想史主要就是道學或者理學為主幹的歷史，所以，周、邵、張、二程、朱、張、呂、陸是一個主要的脈絡，第三，正如余英時先生所說的，他們討論的中心話題是「心性理氣」之類。

可是，回到本節開頭提到的問題，就需要追問，古代中國真的有這樣一個真理傳續的統緒嗎？他們這些思想真的就是好像單純地談心性理氣的抽象哲學嗎？這些思想如何成為一般民眾生活世界的準則和習慣的呢？在理學或者心學之外，宋代其他的知識、思想和信仰有影響力嗎？如果思想史或者哲學史不討論這些看起來好像形而下的問題，這樣的思想史或者哲學史會不會是紙上談兵或者屠龍之術，和實際歷史無關呢？因此，我想以余英時先生《朱熹的歷

(續)

子、朱、陸等等。侯外廬《中國思想通史》(人民出版社，1959)第四卷第八章以下，有李覯、王安石，唯心主義道學(司馬光、邵雍、周敦頤)、二元論(關學與張載)洛學蜀學(二程與蘇氏)、朱熹、陸九淵、陳亮、葉適，黃震與鄧牧，與其他書略有不同的是，它凸出地尋找了二元對立的脈絡，為凸現唯物與進步的這條線索，他較多地描述了道學之外的人物，也因為要涉及思想的社會史背景，較多地討論了一些與思想史相關的政治人物。任繼愈《中國哲學史》(人民出版社，1966)第三冊，與侯外廬的脈絡比較接近，由李覯與王安石對周敦頤、邵雍、司馬光，由張載對二程，由朱熹對陸九淵和陳亮、葉適，黃震和鄧牧殿後。

34 鄧廣銘先生遺作〈論宋學的博大精深〉就指出，在宋代思想史中，除了〈道學傳〉中的人物外，還應有〈儒林傳〉的人物，除了這些人物外，還要有〈文苑〉、〈隱逸〉甚至更多的人物，他舉出從寇准、楊億以下27人為例，認為這些都是「儒」，應當是思想文化史中的內容。但是，過去的哲學史或思想史，仍然以「道統」中的人物為中心。文載《新宋學》，第2輯(上海辭書出版社，2003)，頁6。

35 新近修訂再版的北大哲學系，《中國哲學史》(北京大學出版社，2003)，和馮達文、郭齊勇主編，《新編中國哲學史》(人民出版社，2004)基本上還是這個線索。

史世界》這部著作爲例，來討論如下問題：第一，思想史應該是在哲學基礎上建立一個前後相續的、抽象出來「譜系」，還是在歷史基礎上敘述一個有政治、社會和文化具體背景的「過程」？第二，思想史應該是僅僅圍繞著少數精英和經典建設哲學史的敘事，還是應該要描述那些針對常識世界和生活世界起作用的思想歷史？第三是遵從和將就那個來自西洋哲學的概念工具「哲學」來「脈絡化」宋代思想，還是應該根據歷史和文獻「去脈絡化」，重新寫一個宋代思想史？這是一個有關思想史和學術史研究的大問題。

二、《朱熹的歷史世界》在學術史中的典範意義

（一）《朱熹的歷史世界》上篇的內容

我嘗試著用我的話來歸納一下余先生這部書上篇的大概內容[36]。

余英時先生的書首先從宋代士大夫「回向三代」的政治理想開始，我們知道，古代中國政治和文化的特點之一是「以復古爲革新」，因爲在傳統觀念世界中，古代總是合理性和合法性的來源，古代聖王的政治和道德的正確性是不需要論證的，所以，「回向三代」的另一層意思，往往就是不認同當下政治和文化，借了古人尤其是所謂三代，來勸說帝王進行政治改革，並通過古代歷史與典籍約束帝王的個人權力，這無論是王安石還是程頤都一樣，換句話說，就是出現了用「道統」來制約「政統」，用「三代」來批判「現代」的取向（第一章）。

爲什麼會有這樣的可能性和熱情呢？是因爲宋代士大夫地位的提升。大家知道，宋代之初，在唐代歷史的背景刺激下，皇帝釋兵權、削藩鎮，偃武修文，尊崇士大夫，建立了「不殺大臣及言事官」的規矩，這就給了士大夫議論政治的空間，政治理想就在這樣的條件下形成。換句話說，就是在知識份子地位上升的情況下，「道統」有了「士」的支持，「士」又有了「道統」作武器，好像真理在握，就有參政議政的風氣和熱情了，這也就是錢穆先生在《國史大綱》

36 以下皆用《朱熹的歷史世界》（臺北：允晨文化實業公司，2003）。

中所強調宋代士大夫社會中漸漸萌茁的「自覺精神」(第二章)[37]。因此，在這個時候的政治舞臺上，出現了「與士大夫治天下」的呼聲。文彥博的那一段話很有代表性，一方面是「士」以天下爲己任，一方面是大家認爲社會分成三個階層，君主、民眾，以及君與民之間的士大夫，文彥博就告訴皇帝，你是「爲與士大夫治天下，非與百姓治天下也」。這樣，王安石也好，司馬光也好，都是代表了士大夫，與皇帝一道治理天下。從政治史上來說，這就是士大夫政治主體意識的呈現，所謂「共定國是」和「同治天下」，這就是唐、宋兩代很不一樣的地方(第三章)。

可是，士大夫想參政議政，遇到的問題恰恰就是賦予他們政治權力的來源仍是皇帝。在君權和相權、政統和道統、現實和理想之間，其實還是有困難的。所以，儘管士大夫地位也提高了，政治空氣也寬鬆了，但是，一旦要把政治理想落實到生活世界，士大夫還是離不開皇帝，所以必須「得君行道」。神宗時代王安石就是得到君主支援的人，不過，余英時先生也指出，儘管王安石和宋神宗之間有過的爭論，體現了宋代新的君相關係，但是，畢竟權力的基礎和來源還是皇帝，所以，這種「得君行道」有時有很大的危機，元豐改制就體現了宋神宗試圖消弱漸漸龐大的相權的意圖。也就是說，「士大夫」的地位上升，在特定的情況下，如果「君臣相遇」，可以形成真正的「共治」局面，並且通過全面的權力，確立什麼是正確的政治(第四章)。

所謂皇帝和士大夫「共治天下」本身有兩面，一面是君臣相得，一塊兒清理政治，建立秩序，這當然沒有問題，一方面是君臣不和，互相扯皮，彼此傾軋。在宋代歷史的研究領域中，君權和相權是學者討論的老話題，在君權和相權互相制約的情況下，常常需要形成雙方都認可的「共識」，在宋代就叫「國是」。這是宋代政治世界相當特別的地方，也是宋史裡面的一個關鍵字，這個「國是」是需要君臣雙方認可的，這是宋代士大夫地位提升後才有的現象，否則，皇帝的意思就是聖旨，聖旨就是「最高指示」，最高指示就是「絕對真理」，這就不必討論也不會成爲話題了。可什麼是「國是」呢？皇帝、士大夫、士大夫內部都可能有不同看法，所以，圍繞著「國是」就有了黨爭、黨禁、派系、

---

37 錢穆，《國史大綱》(修訂本，商務印書館重印本，1996)，下冊，頁558。

僞學等等，形成一次又一次的政治風波。而且，在對所謂「國是」的爭論裡面，就有了士大夫內部的所謂「正論」和「異論」，掌握權力的人相信自己是正確的「正論」，就會把別人的意見當作「異論」，王安石當時就對宋神宗說過，不能讓「異論相攪」，就是說要壓制其他的觀點，也不能讓「異論宗主」上臺，這就是指的洛陽的那些退休和賦閑在家的官僚，他們的「宗主」即領袖就是司馬光(第五章)。

當宋代的士大夫和精英集團開始有了政治和言論空間以後，他們的全部目標和理想，就是回向三代，重建社會、政治和生活秩序，這是從宋代初期就逐漸形成的主潮，歷經孫復(992-1057)、胡瑗(993-1059)、石介(1105-1145)，到李覯(1009-1059)、歐陽修(1007-1072)、王安石(1021-1086)、程顥(1032-1085)、程頤(1033-1107)、蘇軾(1037-1101)、蘇轍(1039-1112)，他們不僅「說經以推明治道」，而且「一直在醞釀、儲備著一股『改變世界』的動力」，甚至到南宋，儒學家也「沒有改變其重建秩序的大方向」(第六章)。這種重建秩序的心情和背景，其實很清楚，在宋代歷史中，我們可以看到，經歷了中晚唐和五代十國的動亂，對士大夫的觀念世界有多麼深刻的刺激。在這些巨變中，第一是傳統的崩潰和文化的貶值，唐代以來下層翻身，平民上升，連倡優都可以進入政治，無恥已經成爲手段，傳統的廉恥崩潰了，道德和倫理很糟糕了。第二是各種異族入主中原，即使是宋代一統，也還有遼和夏的存在，這對漢族文明形成巨大的威脅，第三是佛教道教以及各種異端的思想，把原來同一的思想基礎和文明觀念搞得一團糟，所以，這也是心理危機。大家看孫復、胡瑗和石介的著作中，在《春秋》的「尊王攘夷」口號下，有多少是文明的焦慮？北宋人爲什麼要爭論「正統」的問題？歐陽修等重編的《新五代史》，爲什麼會動不動就喊「嗚呼」，感慨萬千呢？

所以，當宋代道學被放置在歷史和政治的背景裡面去觀看，風景就不同了。這裡再強調一遍，依我的體會，余英時先生的論證理路就是：(一)士大夫政治地位提高，必然參與政治議論政治；(二)形成皇帝與士大夫共治，造成唐宋不同的政治局面；(三)士大夫以「三代」爲藉口，以「國是」爲中心，掌握「正論」，形成以「道統」鉗制「政統」的態勢，有了自己的話語和權力；(四)但畢竟在古代中國，皇帝是合法性的來源，所以士大夫無論是王安石還是司馬

光，都希望「得君行道」，又要防止「異論相攪」；(五)因爲有了「正論」和「異論」的分別，所以，會引起士大夫內部的分化和鬥爭，過去的同一性瓦解了，就有了宋代一系列的知識界的分化史，比如北宋和南宋的各種黨爭和黨禁，這種知識階層內部的分化加上政治世界的情勢變化，經歷南宋孝、光、寧三代，終於釀成了歷史上有名的「慶元黨禁」(第七章)。

值得注意的是，這樣的歷史梳理和重寫，就和過去所有的道學史不同了。首先，它瓦解和淡化了在純粹抽象的基礎上談論「心」、「性」、「理」、「氣」，談論理學和反理學衝突的原因；其次，它也取消了王安石「新學」和二程「道學」之間在學風上的對立壁壘，把問題集中在政治文化的領域，透視學術背後的政治，思想後面的動機[38]；最後，它也爲下面論證確實有王安石到朱熹這一政治史視野下的脈絡，提供了一個「歷史世界」作爲基礎。我們知道，在過去的理學史上，王安石和朱熹通常是兩股道上跑的車，可是，在這樣的基礎上，他們就有了交集，爲什麼有交集？因爲他們都想「得君行道」，他們都想確立「國是」，他們都堅持自己的「正論」而想排除「異論」。

這一論述就爲下面討論正題，就是爲探討南宋朱熹思想的動機，討論孝宗、光宗、寧宗即淳熙、紹熙、慶元時代形成的「道學」群體，和後來發生的「黨禁」，提供了堅實基礎。這個有關南宋朱熹的「歷史世界」的追溯，使得這部有關宋代理學的著作和過去所有的哲學史思想史都不一樣，這就是一個新的典範。有價值的學術著作，總是發掘新資料、開拓新領域，提供新典範，我以爲，余先生這部書最重要的價值，就在這一新研究典範的提出，關於這一點，我下面再詳細說。

(二)如何理解「遺失的環節」：朱熹入朝與孝宗晚年部署

那麼，現在進入下篇，來討論余先生所說的南宋思想史和政治史上的「遺

---

38 當然，劉子健(James T.C. Liu)也已經指出，變法派和新儒家之間「具有某種意味深長的共通之處，這兩個群體都希望發生根本性的改善，都致力於以一種徹底的姿態重建現存秩序」，差異只是「王安石重視並謀求一個運行高效的政府，新儒家則渴求建立一個具有自我道德完善能力的社會」。見劉子健，《中國轉向內在：兩宋之際的文化轉向》(*China Turning Inward：Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*, Harvard University Press, 1974)(趙冬梅中譯本，江蘇人民出版社，2002)，頁42，45。

失的環節」，也就是有關朱熹入朝與孝宗晚年部署的種種問題。這一部分應當是整個論述的中心，也是余英時先生相當重視的新發現，也是真正說到朱熹的部分。從學術典範的意義上說，我覺得不僅具體論述相當精彩，更重要的還是新思路和新方法的提出，所以，下面只簡單地對內容作概括。

按照余英時先生的說法，當太上皇宋高宗趙構在1187年去世後，宋孝宗爲了變革，在淳熙十五年(1188)罷免了王淮(1126-1189)，任用了三個「道學型士大夫」，就是周必大(1126-1204)、留正(1129-1206)、趙汝愚(1140-1196)，目的是爲了「恢復」，孝宗的這一具有戰略意味的部署，是過去歷史中所遺失的環節。由於這一部署，使得「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」的矛盾浮出水面，而朱熹就是在這個關鍵時刻，接受了兵部郎官的任命，在其一生中第一次入朝奏事，並和宋孝宗進行了面對面的激烈的交談，這次廷對和奏事很重要。而在這次接受任命和入朝的經過中，朱熹的事蹟相當值得考索，因爲這反映了這個時候複雜的政治局面和朱熹的內心世界，也體現了道學型士大夫和官僚型士大夫的激烈衝突。然而，孝宗在完成這一政治佈局以後，一年多後(1189)即退位了，光宗即位後，由於李皇后的「嫉妒」性格和「將種」出身產生的影響，光宗又在孝宗的壓力下，出現反叛和精神失常，可是，道學型士大夫多次依據「道理」來批評光宗不朝重華宮，激起了光宗和李後的反彈，本身就有的周必大集團和王淮集團的衝突，這時變成派系，漸漸道學型士大夫被看作是一個「黨」。因此，「道學」在皇帝和對立的官僚型士大夫的合力下，逐漸稱了「朋黨」，這就爲著名的「慶元黨禁」埋下了伏筆。

正如余英時先生自己所說的，「扣緊問題，盡其曲折，並在證據允許的條件下，力求推究到水落石出的地步」[39]，我讀《朱熹的歷史世界》有關這一段歷史的描述，確實有曲徑通幽，然後豁然開朗的感覺，那麼，關於這段歷史的描述有什麼意味呢？應該說，這裡確實有可以發掘而被忽略的重大歷史環節，讓我們先看一個時間表(我把我的一些想法也附在注釋之中)——

宋孝宗淳熙年間(1174-1189)

---

39 《朱熹的歷史世界》，上篇，〈自序一〉，頁13。

淳熙九年(1182)九月，王淮爲左相，梁克家爲右相。當年，朱熹和唐仲友爭執而均罷時，王淮偏袒唐仲友。

淳熙十年(1183)，以施師點簽書樞密院事，隨即權知參知政事[40]。

淳熙十一年(1184)六月，以周必大爲樞密使。

淳熙十二年(1185)四月，諜報遼國大石林牙借夏之道伐金國，孝宗詔吳挺和留正商議[41]。

淳熙十三年(1186)閏七月，以留正簽書樞密院事。十一月，梁克家罷。

淳熙十四年(1187)二月，以周必大爲右相(接替梁克家)，以施師點爲知樞密院事。七月，周必大和楊萬里推薦朱熹爲江西提點刑獄公事[42]。這一年十月八日，太上皇即宋高宗薨。沒有了這一障礙，宋孝宗開始部署其晚年戰略，於是有了下面一系列事件。

淳熙十五年(1188)：正月，周必大極力推薦朱熹，讓他入朝言事[43]。三月十八日朱熹啓程，有詩「書冊埋頭無了日，不如拋卻去尋春」。三月三十日到信州，四月一日上劄因病辭，四月四日到玉山，再上書劄辭。並在玉山逗留四十餘天。五月，沈清臣上言批評朝廷用宰相標準混亂[44]，又用薛叔似言罷王淮[45]。

40 施師點的傳記見《宋史》卷385，他曾經出使金國。值得注意的是，他與周必大合作，與孝宗密議，終於排斥了王淮，但是他自己並不是道學型士大夫。頁11838。

41 我懷疑這件事情很重要，可能是刺激孝宗重啟恢復之心的一個契機。

42 朱熹曾流露出對這次任命有所疑慮，他一方面很自得地說，自己的任命「盡出聖命」，「江右之除，出自上意」，一方面又說「當路不悅者眾，此恐未必為福」，這是否因為高宗未死，而王淮尚用事呢？《晦庵先生朱文公文集》卷27〈答曹晉叔書〉，《朱子全書》(上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002)，第21冊，頁1211。

43 看來很多人都有預感朱熹會出山，所以，淳熙十四年十二月，陳亮、辛棄疾都曾約朱熹到鵝湖去，但朱熹卻沒有去。

44 元代佚名撰，《宋史全文》(李之亮校點本，黑龍江人民出版社，2005)，卷27下記載王淮罷相條下，引敕令所刪定官沈清臣上言，批評朝廷任用宰相，一會兒用老臣，一會兒用宗藩，一會兒用文學之人，一會兒用名流，甚至用了誤國的人。至於什麼是誤國的？他指出一是私主和議，把土地棄之夷虜，二是亂調騎兵，移到金陵，三是汲引狂誕浮薄之人，四是擅開佞幸權嬖之門以培植自己的力量，這種人「國存變故，略無建樹」(下冊，頁1952)。

45 薛叔似很重要，他「雅慕朱熹，窮道德性命之學」，《宋史》(中華書局校點本)，卷397記載，宋孝宗曾經對他歎息「朕在宮中如一僧」，而薛則安慰他「陛下即位二十餘年，國勢未張，未免牽於苟安無事之說」(頁12092)。這說明，第一，孝宗相當信任他，第二，他對於孝宗希望恢復的心情很理解和支持。這也是他能夠促使孝宗讓王淮罷相

五月下旬，朱熹到臨安，並與陳亮見面，陳亮上恢復之建議書。六月一日，林栗求見，談話不歡而散。七日，孝宗召朱熹於延和殿，有激烈討論。即任命爲兵部郎官，以病辭，要求回到江西爲江西提點刑獄公事。九日林栗上書攻擊朱熹，一是說他「慢命」，二是以「道學」名目；稍後，薛叔似、葉適、胡晉臣等先後反駁林栗的「道學」之抹黑，「爲道學之目，妄廢正人」。七月，林栗出知泉州。

淳熙十六年即紹熙元年(1189)：正月，以周必大爲左相，留正爲右相46，蕭燧爲權知樞密院事，王藺爲參知政事，葛邲爲同知樞密院事(但是，數日後他即去職)[47]。二月，孝宗退位，內禪給皇太子，即光宗。閏五月，沈清臣罷官，周必大也罷官[48]。

宋光宗紹熙年間(1190-1194)

紹熙元年(1190)七月，光宗以留正爲左相，葛邲爲參知政事，胡晉臣爲簽書樞密院事，王藺爲樞密院使。劉光祖上疏，批評攻擊與排斥道學的官僚，被罷官[49]。陸九淵給朱熹寫信說「新天子即位，海內矚目，然罷行升黜，率人情之所未諭者，群小駢肩而騁，氣息怫然，諒不能不重勤長者憂國之懷」[50]。

(續)

的原因。

46 留正傳見《宋史》，卷391，頁11972-11977。他本身是主戰者，在任吏部尚書時，就曾諷諫宰相要擇人幫助陛下完成恢復大業，使宰相很不高興。周必大傳見《宋史》，卷391，頁11965-1972。他也是主戰的人，他與理學家如呂祖謙、朱熹等很好，但是周必大和留正並不和，何澹就很恨周而偏向留，在宋光宗即位之後，「至是為諫長，遂首劾必大」。而留正既和周必大不和，也和另一個姜特立不和，倒與趙汝愚較好，趙也是道學型士大夫，和一批道學家如朱熹等甚交好。趙汝愚的傳見《宋史》，卷392，頁11981-11990。

47 葛氏較現實，有經濟才能，「專守祖宗法度」，光宗朝為參知政事、左相。傳見《宋史》，卷385，頁11827-11828。

48 《宋史全文》，卷27下，頁1952。

49 劉光祖認為，儘管周必大有可議之處，但「周相之門多佳士」，他對於周必大去職而使得周必大門下皆被貶斥很有意見，因而與何澹等有分歧，所以在上疏中說：「是非不明，則邪正互攻，公論不立，則私情交起……因惡道學，乃生朋黨，因惡朋黨，乃罪忠諫。」事見《續編兩朝綱目備要》(中華書局，1995)，卷1，頁13。不過，雖然何澹和姜特立、譙熙等勾結，罷免了劉光祖，但是，當時親近道學的留正、趙汝愚和葉適、黃裳、陳傅良等仍在位。

50 留正等與朱熹等人的關係並不和諧，所以陸九淵如此說，見《陸九淵集》(中華書局，

紹熙五年(1194)，皇太子即位爲寧宗。宋光宗在位的五年間，太上皇(背後有一些道學型士大夫)與光宗皇帝(背後有李皇后與官僚型士大夫)衝突不斷，朱熹始終不在朝廷中。在黃裳和彭龜年極力推薦下，本年即召朱熹入朝，八月，新即位的宋寧宗又召朱熹爲煥章待制、侍講[51]。九月，朱熹入京途中到信州，聽說內批逐去首相留正[52]。十月，朱熹入朝給寧宗講《大學》，主要講的是「天下之事有常有變」，爲人君最重要的在於恪守「道心」、「天理」，「爲學之道莫先於窮理，窮理之道必在於讀書，讀書之法莫貴於循序而致精，而致精之本則又在於盡敬而持志」[53]。十一月，朱熹罷，接著，陳傅良、彭龜年、劉光祖均罷給事中及中書舍人。

寧宗慶元年間(1195-1200)

慶元元年(1195)一月，趙汝愚罷相。六月，劉德秀請「考核真僞，以辨邪正」，對「口道先王語，而行如市人所不爲」的道學家進行抨擊。七月，何澹請禁「僞學」。

慶元二年(1196)正月，趙汝愚卒。二月，禁省闈習僞學。十二月，朱熹爲沈繼祖所劾落職罷祠。

慶元三年(1197)十二月，籍僞學共五十九人，其中包括趙汝愚、留正、王藺、周必大四個宰相，朱熹等待制以上官員十三人

慶元四年(1198)五月，韓侂冑爲少傅。姚愈上疏：「近世行險僥倖之徒，倡爲道學之名，全臣力主其說，結爲死黨，願下明詔，播告天下。」本月，由高文虎草擬，下詔正式禁止僞學。

(續)

1980)，卷2，〈與朱元晦三〉，頁31。

51 最初，寧宗可能對朱熹也有興趣，《續編兩朝綱目備要》卷3說：「上在藩邸，聞熹名德，每恨不得為本宮講官，至是首加召用。」

52 朱熹雖然與留正未見得很和諧，但是，對這種情況仍然甚憂慮，到浙江亭(六合塔)和永嘉陳傅良等人聚會時，陳傅良等欲談論政治設想，但朱熹卻說「彼方為几，我方為肉，何暇議及此哉？」《續編兩朝綱目備要》卷3說：「是時近慣用事，御筆指揮皆有所漸，故(朱)熹憂之。」頁40。但是，余英時先生認為，儘管如此，朱熹還是懷有希望的，所以才會入朝40天。

53 《續編兩朝綱目備要》，卷3，頁43-44。

在這段不過數十年的政治史中，我們應當注意的是什麼呢？

第一，如果宋孝宗真的有所謂「晚年部署」，那麼，這個晚年部署究竟是什麼呢？我想，最大的可能性就是關於「恢復」，一般來說，道學型的士大夫往往都是理想主義者和激進主義者，而官僚型的士大夫卻相對比較現實主義和保守主義。孝宗當皇帝二十多年，一直耿耿於懷的事情，就是一事無成，抱殘守缺，這是他的心病，後來朱熹一提及此，他就有些不高興。當時，大約到了淳熙十三年前後，南宋已經儲備了金80萬兩，銀186萬兩，另外依靠糧食糴糶，度牒買賣，又準備了五六百萬緡錢，放在戶部管不到的「左藏封樁庫」，這顯然是戰略儲備[54]，有了這一基礎，很多人會覺得「恢復」很有希望，所以，這一戰略就成爲「國是」，即一般士大夫的共識，也是上下的榮辱所在，所以宋孝宗特別介意的，當然就是有沒有「恢復」的可能。《宋史・趙雄傳》曾經記載說，趙雄曾去謁見孝宗，「既進見，(趙)雄極論恢復，孝宗大喜曰:『功名與卿共之。』」所謂「功名與卿共之」，就相當於打下江山也分給你一份的意思，可見當時孝宗關於「恢復」的急切心思[55]。

第二，可是他是有意扶植道學嗎？按照余先生的說法，淳熙十年(1183)前後，不僅有了「僞學」之禁，連地方官也不敢推舉道學之士，理學型和官僚型的兩個士大夫集團的衝突開始顯現出來，然而，到淳熙十五年(1188)前後，周必大取代王淮，並得到孝宗支援，「理學家作爲一個群體很快便和他(周必大)結成了政治聯盟，這是南宋政治史上一大轉戾點」[56]。

第三，特別奇怪的是，既然孝宗這麼處心積慮地要部署和安排，爲什麼又馬上退位讓有精神問題的光宗即位呢？余先生沒有特別去討論，只是指出，「(孝宗的)設計是通過人事的更換，爲新皇帝建立一個以理學型士大夫爲主體的執政集團，來逐步實現他的構想，……孝宗和理學家群事實上是在計畫改變

54 見《續修兩朝綱目備要》(中華書局點校本，1995)，卷1。此處又記「孝宗剏左藏封樁庫，其法，非奉親、非軍需不支」，頁10。按：孝宗創始這一說法不確，淳熙十二年，右正言蔣繼周曾經說到這個封樁庫的歷史，它是從宋太祖、宋太宗時代「圖取契丹」時開始建立的，見元代佚名撰，《宋史全文》(李之亮校點本，黑龍江人民出版社，2005)，卷27下，下冊，頁1904。

55 《宋史》，卷396，頁12073。

56 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁495；下篇，頁164。

『國是』。」

第四，應該說，宋孝宗爲了「恢復」與「理學」接近，並且改變「國是」的這一部署，以及由此而引起的後來朝廷一系列的政治衝突，客觀上確實引起了道學型士大夫和官僚型士大夫之間分野的漸漸清晰，也引發了朝野關於分派結黨的互相攻擊，種下了大迫害的禍根，正如《宋史．楊萬里傳》中記載楊萬里在宋光宗即位之初所預言的，「朋黨」的說法最可怕，因爲「欲激人主之怒莫如朋黨，空天下人才莫如朋黨，黨論一興，其端發于士大夫，其禍及於天下」[57]，這就爲以後的「慶元黨禁」的劇烈動盪埋下了伏筆，我想，在討論「慶元黨禁」的歷史背景上，余英時先生的這一歷史敘述，應當是最有說服力的。

（三）《朱熹的歷史世界》的典範性意義

不管怎麼樣，余英時先生的這一著作，不僅給我們以宋代思想的新脈絡，而且給我們提供了思想史研究的新思路、新方法和新角度，換句話說就是提供了新的典範。對於一直沒有太大變化的宋史研究界來說，這部書很重大的意義就是把研究脈絡從理學爲中心的哲學史轉向與政治和社會結合的思想史。

儘管余先生說這部著作討論的是「政治文化」，其實，在我看來就是「重寫思想史」，也許，這是因爲我理解中的思想史比較寬泛。這部書特別突出也是引起很多爭論的，就是思想史的問題，因爲它明確地改變「道統敘事」或者「哲學史敘事」。余先生在上篇〈緒說〉的最後一節中說，已往關於宋代理學有兩個基本的論點，第一，在「道統大敘事」中，論者假定理學家的主要旨趣在「上接孔、孟不傳之學」。第二，現代哲學史家則假定理學家所討論的，相當於西方形而上學或宇宙論的問題，根據這個預設，寫哲學史。他說，「這兩種研究方式各有所見，但卻具有一個共同之點，即將理學從宋代的歷史脈絡中抽離了出來」。在下篇的〈緒說〉裡面又重複說，哲學史或思想史造成了一個相當普遍的做法，就是把理學與理學家與當時實際政治的關係看得好像若有若無。因爲他們總是在找理學家所講的「內聖之學」，現代哲學史家也處理的主

57 《宋史》，卷433，頁12869。

要是哲學問題。所以，在一般宋代哲學史或思想史的論著中，完全看不到理學家的政治活動[58]。

我想，這就是余先生在寫作此書時一直思考的問題，過去，美國的宋代思想研究界，比如老一輩的陳榮捷和狄百瑞，大體上都是以新儒學爲中心、對儒學有太多認同，太偏重以哲學史的傳統方式來研究宋代思想。可是，隨著研究風氣的變化，人們漸漸已經發現了這種研究中的問題，所以，後來的研究都不太一樣了，思想的地域、政治、教育、傳播、社會背景越來越被重視，余先生就是從歷史角度改變研究風氣的人物。若干年前，余先生曾經在《明研究》(*Ming Studies*)寫了很長的書評，評論錢新祖的《焦竑與晚明新儒學的重構》(*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Ming*)，裡面就曾經批評錢新祖把焦竑的思想當作體驗的物件去玄想，把焦竑當作抽象的「人」而非歷史的「人」[59]。所以，我覺得余英時先生寫作此書的意圖之一，就是改變過去只在心、性、理、氣的層面上討論宋代思想，把程頤到朱熹的真理譜系建立在抽象脈絡上的「新傳統」做法，另外從政治史的角度和複雜的歷史背景上，建立了一個從北宋到南宋，從王安石到朱熹的脈絡。也許，很多學者未必完全認同這個將思想安置在政治史背景中的新歷史脈絡，但是，至少它的意義恰在於「去脈絡化」，給我們解開了以前被哲學史家編得很牢固的「辮子」，讓歷史重新回到「披頭散髮」的原來樣子，這就給後人提供了重新認識和解釋歷史的空間。

這樣，余英時先生就把觀察宋代思想的視野，從單純的思想世界擴展到廣闊的歷史世界，「從思想世界到歷史世界」是陳來爲這部書寫的一篇書評的題目，這個題目概括得很有意思，因爲思想史常常面臨的一個問題，就是這個學科的重心是「思想」還是「歷史」的問題，過去的哲學史和思想史，常常有「思想」而沒有「歷史」，換句話說，就是怎麼看怎麼像「六經注我」而不是「我注六經」。一些先在的概念工具和抽象的分析方式，把這些哲學史或思想史變得很沒有「歷史感」。所以，余先生關於宋代道學家試圖重建秩序才是「第一

58 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁251；下篇，頁14。

59 余英時，〈重訪焦竑的思想世界〉，英文版見*Ming Studies*, No. 25 (Spring, 1988), pp. 24-66. 此文現在已經譯成中文，收入何俊編，余英時著，《人文與理性的中國》(余英時英文論著漢譯集，上海古籍出版社，2007)，頁68-102。

序」，而上接真理源頭闡明內聖之學只是「第二序」的說法，也許很得罪人尤其是那些自稱新儒家並準備上接千年道脈的學者[60]，但是，我們應當承認，首先，那個時候道學家的目的，確實不僅僅是在空論心、性、理、氣上，每個時代幾乎所有學者，都不是只停留在空頭理論上，總是希望改變世界的。其次，哲學史或者思想史如果轉到這個政治文化或者社會生活的領域裡面來寫，就會豐滿得多、具體得多，也更加切近當時人的「所思所想」。再次，如果這樣寫來，思想史就需要涉及更多的歷史資料，而更多的歷史資料的引用，就意味著敘述的複雜、具體和豐滿，歷史就有了「故事」和「過程」。所以，從這個意義上說，余英時先生的研究方法很有價值，因爲只有這樣才能使思想史領域拓展得很豐滿很寬廣。

正是因爲余英時先生這部著作把思想置於政治史語境之中討論，又不僅僅以程朱道學一系爲中心，簡單接受道統敘事的脈絡，因此，它還帶來了一個意外的結果，它既改變了宋代文化史和思想史從「宋初三先生」開始敘述的慣例，也改變了宋代政治、文化和思想史在北宋、南宋之間分期的定論。

相當多的宋代思想史或哲學史是從「宋初三先生」即孫復(992-1057)、胡瑗(993-1059)、石介(1105-1145)開始的[61]，這好像成了慣例。可是，把這三個人作爲「宋初思想」之象徵性人物，卻讓人發生「歷史之疑」，不僅因爲它缺略了一大段幾乎長達八十年之久的宋代歷史，而且，它只是以心性理氣之學爲思想史的主脈，爲程(頤)朱(熹)爲宗主的宋代新儒學溯源。

以宋初三先生爲「宋學之始」這一說法，最明確的表達見於《宋元學案》卷一《安定學案序錄》卷首全祖望的案語，他說，「宋世學術之盛，安定(胡瑗)、泰山(孫復)爲之先河，程朱二先生皆以爲然……」[62]。其實，這一冠于《宋元

---

60 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁251。

61 如較早的陳鐘凡，《兩宋思想述評》(東方出版社重印本，1996)，第一章，只是在說宋代思想趨勢中，稍稍提到胡、孫二人，第三章則在宋學發生的近因中，引用全祖望的說法，提到真宗、仁宗時代有睢陽戚氏、泰山孫氏、安定胡氏「相與講明正學」，並介紹了胡瑗的教學，頁2，頁12-16。侯外廬，《中國思想通史》第四冊，甚至不提這幾個人，而從更晚的李覯和王安石開始宋代思想史敘述。

62 《宋元學案》(中華書局點校本，1986，2007)，卷1，〈安定學案序錄〉全祖望案語，頁23。

學案》之首的論述，意思也來自朱熹本人，《朱子語類》卷八十三《春秋》下說，「如二程未出時，便有胡安定、孫泰山、石徂徠，他們說經雖說是甚有疏略處，觀其推明治道，真是凜凜然可畏」[63]，後來，黃震(1213-1280)也作了同樣的論述，「宋興八十年，安定胡先生，泰山孫先生、徂徠石先生，始以師道明正學，繼而濂、洛興矣，故本朝理學雖至伊洛而精，實自三先生而始，故晦庵有『伊川不敢忘三先生』之語。」[64] 但問題是，宋初三先生進入思想世界並產生影響，至少上距宋王朝之建立已經八十年過去了，難道前八十年宋代思想竟然沒有什麼痕跡，而宋代思想居然是在宋興八十年以後才突然覺醒的麼？在「宋初三先生」之前，我們注意到的，就有刊刻經典和重訂禮儀的努力，通過修撰唐五代歷史對前朝得失的重新反思等等，可是這些思想史中應當注目的現象，似乎在這一敘事中都隱沒不見[65]。可是，當余先生要從「回向三代」開始回溯「宋代政治文化的開端」的時候，宋初的太祖、太宗、真宗時代，以及當時士大夫地位的提升、士大夫對於晚唐五代文化頹喪的焦慮、宋初就已極爲強烈的異族政權對峙的緊張，就被納入思想史的視野之中。

當我們把宋初八十年納入思想史關注範圍，我們就會注意到很多過去不曾注意的人物或著作，例如從未被提及的賈同(生卒年不詳，真宗朝進士)，今存他的三篇文章[66]，一篇〈原古〉論「師古」即爲「師衆」，一篇〈責荀〉批評荀子攻擊子思與孟子，一篇〈禁焚死〉斥責當時火葬爲「胡俗」，其實都與後來宋代思想史有大關聯。所以，儘管余先生對這一段思想史並沒有太多著墨，但是他說過「宋初的儒學復興經過七八十年的醞釀，終於找到了明確的方向」[67]，顯然並沒有忽略這個長達七八十年的「醞釀期」。所以，當他把眼光更從所謂「宋初三先生」上溯，看到「魯地儒生的『抱經』傳統和民間父老對士階層致

63 《朱子語類》，卷83，頁2174。

64 《宋元學案》卷2〈泰山學案・孫復傳〉下，黃百家按語引宋黃震語，頁73。

65 前者如聶崇義、邢昺、孫奭、李之才等，後者例如胡旦、孫何等，關於這一問題，我將另撰〈宋學之始？近世之初？——從思想史角度看澶淵之盟前後的史事〉一文討論，此處從略。

66 賈同這三篇文章，見《全宋文》(上海辭書出版社，安徽教育出版社，2006)，卷279，第14冊，頁96-98。

67 《朱熹的歷史世界》，上篇，〈自序二〉，頁18。

太平的期待早已始於五代」[68]，看到宋初士大夫就有恢復經典、「推明治道」的努力，這時，宋人反復強調的「祖宗家法」便有了落實處，余英時先生引述的朱熹所謂「國初人便已崇禮義，尊經術，欲複二帝三代，已自勝如唐人」，但「說未透在」的歷史現象[69]，才有可能被理解，思想史才能夠超越儒家尤其道學的敘事系統，形成完整的宋代思想史脈絡。

至於宋代政治、文化和思想史應在北宋、南宋之間被劃分為兩個時期，這更是一個很有影響的看法。劉子健曾在《中國轉向內在》一書中批評說「歷史學家常常忽略兩宋的差異，而更重視唐宋之際的巨大分野」，他指出「南宋初期發生了重要的轉型，這一轉型不僅使南宋呈現出與北宋迥然不同的面貌，而且塑造了此後若干世紀中中國的形象」[70]。其實，在我看來，他的這一說法表面和日本內藤湖南等人強調唐宋之際變化的「唐宋變革論」有所不同，但是歷史論述的思路、方法和結論卻相當配合，無論是「貴族社會轉向平民社會」、「中央權力的加強」還是「地方精英的力量上升」，這些劃分中古與近世的歷史現象，好像都可以在這個時代看到一個差異的界限。因此，他的意見似乎在國際宋史學界也相當被認同和接受，因為概括地說，人們會感覺到，無論在社會史、政治史還是文化史中，北宋在歷史上應當和唐五代相關度比較高一些，而南宋則和元明兩代相關度比較高一些。尤其在思想史與政治史領域，南宋更是一個重大的轉變關節，正如劉子健所說，在12世紀前期的那個政治背景下，中國轉向內在(China turning inward)，因為「在悲哀和困惑中，許多知識份子不可自抑地轉向內省和回顧，……內省讓他們將更多的注意力傾注在自我修養上，而較少關注國家大事，回顧則讓他們相信儒家理論根源當中存在一定的缺陷，而這些缺陷應當通過強調儒家更好的方面來加以彌補。這些好的方面是作為基礎的形而上學、學以致知以及非精英主義的公眾教育」[71]。換句話說，即

---

68 《朱熹的歷史世界》，上篇第六章，〈秩序重建——宋初儒學的特徵及其傳衍〉，頁399-401。

69 《朱子語類》，卷129，見《朱熹的歷史世界》，上冊，頁258。

70 劉子健，《中國轉向內在》，第一部分，〈從北宋到南宋〉之一「關注差異」，中譯本，頁4。

71 劉子健，《中國轉向內在》(中譯本)，頁118。他在這一章集中討論北宋、南宋之際，由洛陽形成的道學一系，在南宋初短暫興盛之後遭受的挫折。劉子健指出，北宋亡國

這一轉向造就了關注心、性、理、氣的理學、推動了在經典中尋找理解和實踐的風氣，形成了儒者注意書院建設和思想普及，這恰恰是當時新儒學的取徑和方向，也確實是新儒學影響後世的三個最重要方面，這一論述確實有其依據和道理。可是，余英時先生卻從「得君行道」、「共治天下」、「正論異論」、「重定國是」等等方面，也在政治史和思想史領域重新為北宋和南宋之間建立起一個連續性脈絡，說明在表面的變化之下，思想史和政治史有其不變的地方，這就是士大夫在當時的政治關懷和政治涉及，以及他們始終不逾的重建秩序理想。

因此我說，余英時先生這部著作的典範意義，就是把思想史置於政治史背景中，重新確立了思想史的歷史學意味。首先，它要求我們在大量的文獻資料裡面，重建歷史語境，尋找和推測古人「可能的動機」，從而確定他對「環境的反應」，以及為什麼是這樣而不是那樣反應，這裡的「思想」不僅包括理智的，也包括感受的。其次，需要確定這種這種理智的和感受的反應，如何被後來的解釋所「昇華」，也就是如何被簡約化和理論化為某種「思想」或「哲學」的，因此就可以看出這些表面上看來很抽象的理論背後有很具體的背景。最後，這些「思想」是怎麼樣被放在某種「道統」或「譜系」裡面，脈絡化為一種所謂「歷史」的。由於思想史被置於歷史背景中，因此就和以前的種種敘事都不一樣了。讓我用一個很有趣的例子來說明這一點，朱熹有一首詩《出山道中口占》說，「川原紅綠一時新，暮雨朝晴更可人。書冊埋頭無了日，不如拋卻去尋春」[72]。這首詩是什麼意思？為什麼陸九淵看了之後大喜，說「元晦至此有覺矣，是可喜也」？如果把它放在抽象的哲學史脈絡裡解釋，好像還是在表現某種思想和哲理上的選擇，可能仍然是「道問學」或是「尊德性」之間，

(續)

以後，一方面受到危機刺激而興起的道德重建思潮，一方面政治上的現實主義考慮，交織起來構成一種相當複雜的思想生存環境，劉子健此書就是在這樣歷史背景下，「把政治和學術發展交織在一起」，討論新儒學的歷史和整個中國歷史轉向的「政治背景圖畫」(〈餘論〉，頁141)。因此，他把南宋初的政治史和思想史劃為三階段，即(一)北宋滅亡和南宋初建時的刺激，以及它引起的儒家遺產重建思潮，「主題是震盪和反應」，(二)1132-1138年間，其「主題是知識份子從關注制度轉向道德關懷」，懷舊、變革是「道德保守主義」的兩面，(三)在1139-1162年間，儒家理想被現實權力政治粉碎，思想文化的多元性沒有發展機會，從而生命力在消退，「受壓抑之後的謹小慎微的情緒向精英文化的其他領域彌散開去」，於是中國發生了永久的變化(頁15-16)。

72 參看束景南，《朱熹年譜長編》(華東師範大學出版社，2001)，頁886。

或者是朱熹的客觀唯心論和陸九淵主觀唯心論的衝突。可是，當余先生指出，這首詩是1188年也就是淳熙十五年三月十五日朱熹要啓程入都時所寫的，需要把它放在這個政治背景中，並瞭解朱、陸都是士大夫政治意味上的盟友，我們應當怎樣重新理解這裡「尋春」的意思呢？

三、關於《朱熹的歷史世界》的一些討論

在與年輕學人一道閱讀《朱熹的歷史世界》這部著作時，我也提出了關於幾個具體歷史問題的疑問，這裡也寫出來一起討論。

正如余英時先生所注意到的，「孝宗晚年的革新構想究竟是完全獨出心裁呢？還是受了理學家的影響呢？由於史料不足，這個問題不能有十分明確的答案。」[73] 最關鍵的問題就是宋孝宗晚年的這些設想和處置，真的是因爲改革和恢復而注意到、並認同了道學型的士大夫了嗎？很値得推敲的是，首先，宋孝宗曾經批評科舉取士不能用，曾經寫過論三教分別治世、治心、治身的文章，特別不喜歡「正心誠意」的說法，他會對道學有那麼深的好感嗎？其次，在淳熙年間，是不是道學型士大夫都支持改革和恢復，而官僚型士大夫都不贊成，雙方在政治上有這麼清楚的觀念分別和自覺的立場對立嗎？再次，周必大，留正、趙汝愚是不是都政治上正確，而王淮等人都不正確？其實，就連朱熹也明白，看歷史不能「元祐事便都是，熙豐時事便都不是」，當時所謂「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」之間，未必有這樣清楚的是非界限和群體認同，朱熹也不一定要這麼涇渭分明地劃線，所以，他才會說「壽皇最後所用宰執多是庸人」，而「壽皇最後所用宰執」指的倒不一定是王淮[74]；最後，道學家內部真的很一致嗎？林栗攻擊朱熹，是否受到留正的指使，如果是，那麼道學型士大夫群體的內部，是否並不那麼一致，而它與官僚型士大夫的對立也不那麼清晰了？政治世界裡的圖景似乎太複雜，局勢、制度、利益、觀念、位置、身分等等，都會把這個世界攪得面目不清，因此，如果過於清晰地把當時政治看成

73 《朱熹的歷史世界》，下篇，頁184。

74 《朱子語類》(中華書局，1986)，卷127，頁3056，3061。

是「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」兩條路線鬥爭，會不會把當時的歷史世界和政治格局簡單化了？下面所說的，就是我覺得應當深入考慮的三個因素。

第一，要注意理想化的士大夫(特別是道學型士大夫)的政治理想，和皇帝(以及官僚型士大夫)的政治策略，往往是不同的。

我們可以看朱熹和宋孝宗在淳熙十五年(1188)的對話。當時朱熹批評宋孝宗政治失當的六條是很尖銳的，表達的正是道學家所謂「大更改」之心[75]，正因爲希望政治上有大的變化，所以他才躍躍欲試。可是他的所謂大更改是什麼呢？恰恰是道學家的一貫策略，就是所謂「正心誠意」，這可以看他自己的話，當他赴京的路上有人問他政治上什麼優先的時候，他就拿出道學的理想主義，說「近日之事，非大更改，不足以悅天意，服人心」[76]。那麼，怎麼大更改？所謂「大更改」就是道學家試圖不僅改善制度而且改善道德，而改善道德則促使政治發生根本變化，從而徹底重建社會秩序，而這一切的基礎和起點，則在皇帝「正心誠意」即內心自覺遵循儒家倫理原則上。有人已經看出他的意思，所以在他還沒有到臨安的時候就勸他對皇帝少講「正心誠意」這一套，可是，朱熹在這一問題上相當固執，堅持說「吾平生所學，惟此四字」。可是，如果仔細聽他的話中話，他所說的「大更改」皇帝能接受嗎？他拿「天意」、「人心」這一套來佔據制高點，皇帝能高興嗎？你讓皇帝正心誠意，皇帝會同意照道學家的方式生活嗎？

可是，朱熹對孝宗講的六條意見都是很嚴厲的。他先是批評宋孝宗即位二十七年，「因循荏苒，無尺寸之效可以仰酬聖志」，原因是心中「天理有未純，人欲有未盡」，要求孝宗深刻反省，這等於一筆把孝宗當皇帝的作用全抹殺了，

---

75 朱熹在給蔡季通的一封信裡曾經說到，他聽朝中的人士說，徵召他入朝，是孝宗的意思，而且孝宗「且屢問及，不可不來」，所以，他不能不入朝覲見，而他之所以還願意去，是因為聽說皇上「虛心好學，增置講員，廣立程課，深有願治之意」，他覺得果真如此，真是「國家萬萬無疆之休」，可見當時他抱了很大希望。見《晦庵先生朱文公文集》卷44〈答蔡季通〉，《全書》，第21冊，頁1998。

76 《年譜》。據羅大經，《鶴林玉露》(中華書局，1983)，甲編卷2記載，朱熹在給劉子澄的信中，就連周必大的政治方略也很不滿，覺得「如今是大承氣證，渠(周必大)卻下四君子湯，雖不為害，恐無益於病爾」，可見朱熹一類道學家的理想主義策略，常常較為激烈。頁22。

還拿了大帽子扣上，更用道學的嚴厲高調來批判，但皇帝似乎並不那麼接受。接著，他批評皇帝用人不當，比如他批評皇帝對於將帥的指揮權，交給了閹寺就是內官啦(「置將之權，旁出閹寺」)，又批評孝宗信任和任用甘昪。這些批評如果站在理想化的立場上，本來都很對，像王夫之《宋論》就批評宋孝宗確實用人不當[77]，可是，宋孝宗真的聽進去了嗎？顯然沒有，他當時做出虛心納諫的樣子來，可是，當他一聽到這樣尖銳的話，就忍不住了。比如說，當他聽到朱熹說「置將之權，旁出閹寺」，他就反駁「這個事卻不然，儘是采之公論，如何由他」，有趣的是朱熹不知好歹，仍然追問和批判，說現在任命，「以爲皆是公選，而不知皆結托來爾」，意思是任命的將軍都是有勢力人的關係戶，結果孝宗當場按耐不住，就反駁朱熹的指責，還撂下狠話說，「果爾，誠所當察，卿其爲察之」，顯然不以爲然了[78]。

其實，皇帝並不一定喜歡這些高調的士大夫道學家。孝宗本來是很專制的人，《宋史・徐誼傳》裡面有一條記載，說「孝宗臨御久，事皆上決，執政唯奉旨而行，群下多恐懼顧望。(徐)誼諫曰：若是人主日聖，人臣日愚，陛下誰與共功名乎？」[79]可見，孝宗平時是相當專斷的皇帝，而這種專斷的皇帝常常身邊是小人。所以近年來，日本的寺地遵、藤本猛、安倍直之都曾指出[80]，宋孝宗本人其實是喜歡內官、宦官和武臣的，也是喜歡佞幸小人的，這是皇帝的通病，他從以皇權專制控制的角度，對文士、武官兩方面都要嚴加管束，一方面，他對於「武進士」嚴加控制，雖然讓軍帥對他們「待以士禮」，但是對於他們過分趨向文人的風氣很不滿，嚴格處分那些怠懶疲弱的武進士，不許他們改變身分變成文進士，並迫使他們實際進入軍隊[81]，另一方面，他內心裡也並不喜歡這些文人，特別是那些高調的理想主義者，《宋史・史浩傳》裡記載他

77 《宋論》卷11〈孝宗〉批評的有幾方面，其中用人方面就說剛即位的時候以為可以恢復，便用張德遠這樣冒進邀功的人，而朝廷裡面沒有黜退湯思退、尹穡、王之望，沒有重用虞允文、陳康伯，沒有起用朱熹、張栻等等。

78 關於朱熹這一次與宋孝宗的對話，朱熹自己有詳細的回憶，見《朱子語類》，卷107，頁2658-2660。

79 《宋史》，卷397，頁12083。

80 見安部直之，〈南宋孝宗朝の皇帝側近官〉，載《集刊東洋學》88輯(2002)；寺地遵，〈韓侂胄專權の成立〉，《史學研究》247號(廣島，2005)。

81 參看方震華，〈文武糾結的困境——宋代的武舉與武學〉，《台大歷史學報》33期(2004)。

曾經在劉光祖關於科場取士的答策後面批道，「國朝以來，過於忠厚，宰相而誤國，大將而敗軍」，其實就是對文人政治和武將治軍都不信任。所以他常常講「文武自當一律」，「文武並用，則爲長久之術」，這一方面是對恢復的考慮，另一方面也是對總講大道理的文人很厭煩，要乾綱獨斷。張栻就曾經批評孝宗說，「今欲以右武以均二柄，……不足以服文吏之心，正恐反激武臣之怒」[82]。特別是對講大道理的文人，仔細看《兩朝聖政》和《宋史全文》裡面的記載，宋孝宗一會兒說「近時儒者多高談，無實用」，一會兒說「今日士大夫能文者多，知道者少」，一會兒說「(士大夫)好爲高論而不務實」，可見他心底的蔑視[83]。淳熙三年(1176)，王淮曾對孝宗說如今「士大夫好高，豈能過孟子？孟子之論，必曰『五畝之宅，植之以桑』,『百畝之田，勿奪其食』」，如果王淮代表了官僚型士大夫，那麼，這分明是在諷刺道學型士大夫高談闊論而脫離實際，可是孝宗卻呼應道，「今士大夫微有西晉風，作王衍『阿堵』等語，豈知《周禮》言理財，《易》言財理，周公、孔子未嘗不以理財爲務」[84]，這顯然也認可王淮的批評，把道學理想化的高論看成是「西晉風」，什麼是西晉風？就是亡國玄談,這話他說了一次又一次[85]。因此，他寫《科場取士之道論》對科舉取士表示懷疑，說「至於用人豈可拘此」，對「高科虛名之士」相當不屑，寫《原道辨》對韓愈的說法不以爲然，覺得儒家「後世徒紛紛然而惑，固失其理」，要求「以佛修心，以道養生，以儒治世」[86]，可見，本來宋孝宗未必對儒家和道學那麼有興趣，那麼他是否真的要與道學結盟，起用和支持道學型士大夫集團呢？

第二，還要注意的是皇權的複雜取捨和皇帝的複雜心情。

宋孝宗最初的政治理想和軍事方略，是受到太上皇趙構制約的，然而，他對高宗的感情很複雜，他從藩王之子入繼大位，雖然自己的父親還在，但是，

---

82 見《宋史全文》，卷25下，乾道七年二月，1741頁。

83 關於這一點，藤本猛〈武臣の清要——南宋孝宗朝の政治状况と閤门舍人〉一文論證甚詳，見《东洋史研究》63卷1號(2004)，頁1-35。

84 見《宋史全文》，卷26上，淳熙三年五月，頁1808；《宋史》卷396〈趙雄傳〉與《宋史全文》記載略有差異，說前面一段話記載是趙雄說的，而不是王淮說的。

85 可參看《建炎以來朝野雜記》(《叢書集成》本)乙集卷3「孝宗論士大夫微有西晉風」。

86 宋孝宗，〈科場取士之道論〉、〈原道辨〉，見《全宋文》，卷5279，第236冊，頁295-297。

因爲能繼承皇位所以他一直對高宗感恩戴德。王夫之《宋論》曾經批評過這種違背常情的做法表面有道理，實際違背人倫，但對於孝宗來說，這還是可以理解的，因爲誰都想當皇帝。所以，他一方面雄心勃勃想搞一些名堂，也曾經在即位初期立志恢復，只是北伐受挫才只好被迫和談，另一方面，他性格裡面又有很彷徨遊移的地方，他不能不聽命於主張維持現狀的太上皇，特別是當嘗試恢復遭到失敗，就只好退回來。他當皇帝的前面大半時期，在政策上、用人上，都受到太上皇的制約，這就是爲什麼要到太上皇身體不行了的淳熙十四年以後，他才開始自己的戰略部署的緣故。所以，要看到他心理和性格上的兩面性，作爲一個一心要給自己樹碑立傳的皇帝，總是想搞一些名堂出來，可作爲實際政治的操作者，對戰與和其實並不像士大夫，不僅受太上皇的制約，還有更現實的考慮。以前，柳立言曾經在《南宋政治初探》裡面講「高宗陰影下的孝宗」，講雙重皇權是南宋政治特點，「家事與國事相混合」，並且長期以來造成孝宗「患得患失的心理和信任近習的傾向」，就是這個道理[87]。

我覺得，即使是高宗死以後，他的心理上也還有彷徨。你想，如果宋孝宗真的有心殺賊，在宋高宗死後，憑著皇權在手，還怕群臣掣肘，而無力回天嗎？我想，大概是這樣的一種複雜心情，宋孝宗處在宋金兩國平安相處的時代，「金人易宋之心，至是亦寖異於前日」，爲什麼，因爲雙方力量大體平衡，誰也不可能有把握打贏，這讓宋孝宗產生了一種既想戰，又怕輸的心理，所以才會一方面安排理想主義的主戰派士大夫，一方面內禪於光宗讓下一代去負責任，這和他的前輩宋高宗內禪時的心理極其相似。這便是南宋的政治現狀，也是皇帝內心的想法，政治與心理的複雜性有時候不好用觀念或思想的邏輯來推理。

至於光宗和孝宗的關係，更不是觀念和立場上的分歧可以說明的，孝宗禪位給光宗，就像前面我說的，他彷彿是金蟬脫殼，一方面自己處在「勝固欣然，敗亦可喜」的位置上，另一方面卻讓光宗接了一個燙手山芋，要承擔戰和勝敗的風險和責任，這仍然延續了前朝的「雙重皇權」體制[88]。孝宗這樣的做法，

---

87 柳立言，〈南宋政治初探——高宗陰影下的孝宗〉，原載《中研院歷史語言研究所集刊》57本第3分(臺北，1986)。

88 寺地遵〈韓侂胄專權の成立〉中已經說到，德壽宮高宗對孝宗，重華宮孝宗對光宗的特別形態，造成「皇權的分裂，太上皇的優先和皇帝的服從，成為南宋初期特別是孝

雖然引起一批理想主義的道學型士大夫歡呼，可是，他們一歡呼起哄，就等於「站著說話不腰疼」，似乎袖手旁觀地冷眼看挑擔，政治正確永遠在孝宗和道學型士大夫那裡，所以，光宗的壓力很大，才會精神出問題。不過，光宗雖然有精神上的毛病，但也不完全是傻瓜，他罷黜周必大而改用王淮，有「四疑」，就是他的主體性，因爲他畢竟當了皇帝，同樣也要有現實和妥協的考慮，不好輕易地按照理想主義那樣「爲做好一個雞蛋，把一籃子雞蛋都打破」，這是他的立場，特別是他的李皇后的立場，那個出身武將家庭的女人的性格，和她要攬權的欲望，當然更會促使光宗和孝宗離心離德。但是，這不能完全算到立場和觀念的分歧上去，我總覺得，把道學型士大夫和官僚型士大夫、太上皇黨和帝黨，過分緊密和重疊地聯繫在一起，似乎還是有疑問的。

第三，宋孝宗晚年部署和道學型官僚的思想同一性，仍有些疑問。

把這個晚年部署和道學士人集團的傾向連起來，似乎還缺乏特別堅實的證據，應當說，仍然還是余先生一種有趣的觀察和關聯性論述。從根本上來說，宋孝宗未必真的那麼喜歡道學型的士大夫，只是在晚年重新有了「恢復」這個心結這一點上，他比較偏向於這些理想主義型的士人，所以，才會罷王淮，用周必大和留正等等人，才會對朱熹這些人有興趣。——所以，我不是很贊成把孝宗晚年部署和對道學的信任那麼明確地聯繫起來，與其說是對道學的信任，不如說這是當皇帝的人，有一個很自然的想法和很現實的策略。其實，當時的學術並不只是「道學」一家昌盛，可能還有更複雜的情況。員興宗有一篇〈蘇氏、王氏、程氏三家之學是非策〉說，「今蘇、王、程之學，未必盡善，未必盡非，執一而廢一，是以壞易壞，宜合三家之長，以出一道，使歸於大公至正」，並且相當強調蘇學長於經濟，洛學長於性理，臨川學長於名數，「考其淵源，皆有所長，不可廢也」[89]，員氏約卒於乾道六年(1170)，至少說明孝宗乾道年間之前，還是三家並立的，孝宗其實可能還稍稍偏蘇學，對新學、道學

(續)

宗時期政治史分析的重要視角」。《史學研究》第247號(廣島史學研究會，2005)，頁24-25。

89 員興宗，〈蘇氏王氏程氏三家之學是非策〉，原載《九華集》卷9，此引自《全宋文》卷4842，第218冊，頁217。

都興趣一般[90]，乾道九年(1173)又特贈蘇軾太師、諡「文忠」，還親自給蘇軾文集作《贊》，不僅說他是「一代文章之宗」，而且說「成一代文章，必能立天下之大節」[91]。到淳熙三年(1176)又贈蘇轍諡爲「文定」。可見當時思想世界的一般狀況。關於這一點，看朱熹的〈雜學辨〉也可以大體知道[92]。

我很懷疑當時的政治衝突和學術傾向之間，會有這麼高度的重疊和關聯，也不太敢相信道學和官僚兩大集團已經在觀念、價值以及群體上都那麼涇渭分明。兩大群體之間未必有那麼清晰和自覺的對立，他們之間的認同界限也未必那麼清楚，政治上的分歧背後，可能不止是學術和觀念上的分歧，還有更加複雜的政治利益、人際遠近、地域關係、師生關係等等。正如余英時先生所說，「官僚集團成員不但在政治取向上有激烈與溫和之分，在文化修養上也有深淺之別，絕不可毫無分別地一言以蔽之」，特別是，因爲官僚集團的「同一性主要建立在個人宦途得失的考慮」上，而道學集團在某種程度上只是「在官僚集團的口中或筆下已變成一個不斷擴大的政治概念」[93]，因此，關於衝突源自兩大集團分野的論述是否有一點兒過度清晰化呢？我想舉三個例子，(一)比如通常要算到「官僚型」士大夫裡面的史浩，和張浚不一樣，在宋孝宗初年是「主和」一脈的，但是他卻很看重朱熹、張栻、呂祖謙等道學之士，《四朝聞見錄》裡面就說過，他在淳熙五年第二次任相時，曾大力引薦道學家[94]，篤信道學的真德秀〈跋史太師與通奉帖〉裡面也說，他所薦都是第一流人才，「不以同異爲用舍」，《宋元學案》甚至說他「有昌明理學之功，實爲南宋培國脈」，包括陸九淵、陳傅良等等，都和他有關[95]，而同樣淳熙間王淮爲相，據《宋史・楊

---

90 其實，孝宗最畏懼的高宗也是在學術上採取騎牆態度的，《宋會要輯稿》第63冊〈職官之六〇〉記載高宗對秦檜說「王安石、程頤之學，各有所長，學者但當取其所長，不執於一偏乃為善」，作為皇帝，孝宗的立場可能也大體近似。

91 宋孝宗，〈蘇軾文集贊〉，《全宋文》，卷5279，第236冊，頁299。

92 〈學校貢舉私議〉、〈雜學辨〉，見《朱文公文集》，卷69，卷72，《朱子全書》第23冊，頁3355-3364；第24冊，頁3460-3495。

93 分見《朱熹的歷史世界》，下篇第十一章，頁364，368。

94 《宋史》卷396〈史浩傳〉曾列舉他推薦的人物，包括薛叔似、楊簡、陸九淵、石宗昭等等，而且他還是隆興元年替趙鼎、李光、岳飛平反的倡議者。頁12066，12068。

95 參見蔣義斌，〈史浩與南宋孝宗朝政局：兼論孝宗之不久相〉，原載中國歷史學會《史學集刊》第14輯(臺北，1982)；收入《宋史研究集》第18輯(國立編譯館，1988)，頁29-77。

萬里傳》的記載，他曾經向楊萬里諮詢，楊萬里推薦「朱熹、袁樞以下六十人」，王淮「次第擢用之」，似乎也沒有那麼絕對，相反，被看成是道學型士大夫的楊萬里，卻不被同樣的道學型士大夫的周必大認同，據說「孝宗始愛其(楊萬里)才，以問周必大，必大無善語，由此不見用」[96]；(二)比如淳熙十四年朱熹入朝的時候，對朱熹攻擊最厲害的是林栗，但是，林栗原來未必就是官僚型士大夫，他對《易》很有研究，朱熹到臨安的初期，他還去拜訪討論過，好像不是專門針對「道學」一派的，如果看林栗和朱熹見面的記載就知道，當林栗表示專門要批評和超越邵康節關於《易》的說法時，朱熹就教訓他「康節未易攻，侍郎宜更子細，若此論不改，恐終為有識者所笑也」，使得林栗「艴然曰：『正要人笑』」，這氣氛就有些僵了。當林栗接著和他討論《西銘》的時候，朱熹更呵斥他，「未曉其文義」，「全讀錯了」，這使得林栗很不高興[97]。那麼，這種學者彼此的意氣，是否會成為導致攻擊的原因？(三)又比如紹熙元年(1190)，劉光祖和何澹在關於「道學」方面激烈衝突，是政治史上的一個重要事件，雖然何澹和姜特立、譙熙等勾結，罷免劉光祖，但是所謂「道學型士大夫」在當時並非一個邊界很清楚的集團，至少也是分成周必大和留正兩個群體的，正如史書記載，周必大和留正「議論素不相合」，何澹原來和周必大很好，但是「為司業二年不遷，殊怏怏」，因此轉而討厭周必大，和用他的留正卻很一拍即合，所以他上疏攻擊周必大，其心目中的分野似乎並不是根據「道學」與「官僚」的[98]，而當時親近道學的留正、趙汝愚和葉適、黃裳、陳傅良等仍在位。

所以我的看法是，余先生既為思想史樹立了典範，也給思想史出了難題，正是由於余先生把思想置於政治史背景中，所以，思想史變得複雜了，因為在錯綜複雜的政治背景中看思想史，局勢變化、制度條件、人事恩怨、地域差異、以及余英時先生所涉及的皇帝與大臣的性格和心理，一下子都摻和進來，使得思想史脈絡變得豐滿而多彩，也變得不那麼單純和一貫了。

---

96 《宋史》，卷433，〈楊萬里傳〉，頁12868，12870。

97 《朱文公文集》，卷71，〈記林黃中辨易西銘〉末說「林乃俛首無說而去，然意象殊不平」，《朱子全書》，第24冊，頁3407-3408。

98 《續編兩朝綱目備要》，卷1，頁10。

結語：什麼是貫通思想、學術、政治和社會史領域的「新思想史」？

我一直覺得，余先生對於宋代思想史研究的啓示，就在於「置思想于政治史背景中」，把思想史的視野放得很寬廣很複雜，因此現在的宋代思想史需要重新清理和書寫，在重寫宋代思想史中，有幾個關鍵字是研究者要時時注意的。

第一個是「道理最大」，這是宋代初期趙普對宋太祖說的話[99]，後來很多道學家，都把這段話當作「開萬世理學之源」的象徵，因爲當時據說宋太祖讓趙普給他提政治建議，趙普給宋太祖上了「大政數十」，但是，宋太祖卻「欲其言更上者」。什麼是「更上者」？就是政治的合法性與合理性基礎，於是，趙普就說了這麼一句。因爲這句話被認可，後來宋代士大夫常常希望用「道理」來對抗「權力」，這才有了「道學」的取向[100]。同時，圍繞著「道理」來建立「道統」，理學的歷史也就在這樣的基礎上展開。可是，後來的哲學史和思想史，對於這個「道理」的敘述，卻多少忽略了「歷史」，因此「道理」常常被誤當作一個自足的論述領域。

但是，事實上它不可能自給自足，「道理最大」必須要有另一些政治條件，最重要的就是余英時先生說的士大夫參與政治的可能性，所以，它和第二個關鍵字「爲與士大夫治天下」聯繫起來了，爲此思想史要進入政治史領域。士大夫沒有皇權的支持和允許，道理再大也沒有用，在古代中國這種政治合法性與合理性統統來源於君主的環境下，如果「政統」和「道統」沒有交集，「道統」再好也只能在孔廟吃冷豬頭。宋代之所以「道理最大」有用，就是因爲士大夫可以進入實際政治領域。所以，當士大夫沒有實際政治權力的時候，便常常可以借了「道理」來批評「政治」，比如程頤上書，就批評在上面的人「不知學」，說在位者不知學，皇帝就不知大道，朝廷就不能有好的政策，而且「不聞道，

99 這句話在宋代似乎流行得很廣，到南宋時仍然不斷被引用，像乾道五年(1169)三月明州州學教授見孝宗的時候，也引用這段話，指出「夫知道理為大，則必不以私意而失公中」。《宋史全文》，卷25上，下冊，頁1710。

100 同書又引用留正的話，也說「天下唯道理最大，故有以萬乘之尊而屈於匹夫之以言，以四海之富而不得以私於其親與故者」。《宋史全文》，卷25上，下冊，頁1710。

則淺俗之論易入，道義之言難進」，就會天下不治[101]。即使有實際政治權力的時候，也要借助「道理」來制約皇帝，因為漢代以來那種依靠「天譴」即「災異」來警示皇帝的方法，已經不很管用了。所以，南宋的梁克家在乾道七年(1171)回答孝宗問題時，就強調「道理最大」，搞得宋孝宗也只好說，「祖宗之時，每事必問道理，夫焉得不治」。後來成為孝宗首相的留正也鼓勵孝宗說，你說「道理最大」，「一言以蔽之，固不當任私意」，這句話說得真對，「嗚呼，盡之矣」。為什麼說孝宗把話說到徹底了？就是因為皇帝如果不任私意，那就得虛心聽取民意，但民眾不能發言，只有士大夫代表「百姓」即民意，如果皇帝「為與士大夫治天下」，士大夫當然就可以借此「民意」制約皇帝了[102]。

可是，要得到實際治理天下的權力，仍然需要皇權的支援，所以余英時先生講的「得君行道」，就是第三個關鍵字了。道理的討論研究和政治的實際操作，不必分成兩截，本來在士大夫那裡，也是不分的，達則兼濟天下，不達則獨善其身，這是士人的一貫做法。宋代的狀況就是，如果思想不能被皇權所支持，就講「道理」，能夠「得君行道」，就開始講「政治」，所以，思想史和哲學史不必總是圍繞著那些看似空洞的道理打轉，其實，這些空頭道理背後都有實際的政治意圖，關鍵是看誰「得君行道」，誰的道理就大了。當道理得到皇權的支持，儒家心目中的第二序(內聖)就轉成第一序(外王)，一旦道理受到權力的壓抑，那麼，第一序(外王)也可能就轉向第二序(內聖)。

一旦道理大了，就會有道理和道理的衝突。以賽亞・伯林(Isaiah Berlin, 1909-1997)在評論馬基雅維里的《君王論》時曾說，兩個同樣能夠被人類信奉的道理之間有時候是水火不容的[103]，真理不見得有什麼絕對性，如果人們總是相信真理是唯一的，那麼就會有爭論，有爭論就會有分歧，而分歧就帶來分派。特別是，一旦道理和權力有了關係，權力就會把一些道理說成是真理，把另一些道理說成是錯誤，而沒有權力的人就會以道理來反抗。這時，第四個關鍵字就要注意了，就是「國是」。在宋代，「國是」又分了「正論」和「異論」，

101 《續資治通鑑長編》，卷397，頁9676。

102 《宋史全文》，卷25下，頁1743。

103 參看伯林，〈馬基雅維里的原創性〉，載其《反潮流：觀念史論文集》(馮克利譯，譯林出版社，2002)，尤其是頁56-71的論述。

是恪守「祖宗家法」還是違背「祖宗家法」？這兩者是要衝突的，而衝突背後是有政治因素的。大家知道，宋代不殺士大夫和言官，所以各種意見很多，發達的城市又有聚會和議論的場所像寺廟、太學等等，所以輿論難得一律。宋神宗和王安石都覺得，各種士大夫議論紛紛，而說法呢，是「人人乖異」，據說，當時宋神宗就要求王安石拿出著作來，「令學者定于一」，這「一」就是最大的「硬道理」，這才有在皇權支持下的汴梁的荊公新學，和洛陽的退休和賦閑官員和士大夫的洛學。

這時，又需要進入學術史領域了。如果當學術和思想都在經典解說的支持下定於「一」的時候，「國是」也就沒有爭論了，以前，黃寬重和鄧小楠都寫過關於「國是」的論文，余英時先生也在這部書裡重點討論了「國是」，「國是」就是共識，沒有共識就有正論、異論的分歧，掌握政治權力的人就擔心「以異論相攪」，這就有了黨爭和黨禁，北宋也好，南宋也好，都是這樣的。當時王安石就說過，「學術不一，一人一義，十人十義，朝廷欲有所爲，異論紛然，莫肯承聽，此蓋朝廷不能一道德故也。」[104]

什麼是「一道德」，朝廷爲什麼要「一道德」，思想家和政治家，那個時候中央精英和地方精英，爲什麼對這個「一道德」很在意？這就是第五個關鍵字「一道德同風俗」——這又進入到社會史領域了——就是把國家和士大夫認定的最理想的「秩序」，從觀念層面落實到生活世界，使大家都認同這個士大夫理想中的風俗和道德，李昭杞曾經說，「一道德，同風俗，以天下爲一家，以一國爲一人」，就是說，把大家的觀念和行爲都統一起來，心往一處想，勁往一處使，好像「齊步走，一二一」，這樣國家多有秩序？有趣的是，從北宋到南宋，呂公著、曾鞏、秦觀、呂南公、李之儀、慕容彥逢、唐庚、羅從彥、葉適、程泌等人，無論學風學派如何，都說過這個話，爲什麼士大夫們這麼關心這個話題？道理很簡單，正如余英時先生所說，重建秩序裡的「秩序」，特別是社會生活和政治生活的秩序，是儒家千百年來的全部理想，當時很多士大夫包括理學家，就是在做這個事情，如果在朝廷沒有辦法實現這個大目標，就會在地方、家族層面去努力實現小目標，無論是道學還是反道學的士大夫都懷抱

104 《文獻通考》(商務印書館萬有文庫本)，卷31，〈選舉四〉引王安石語，頁292中。

這個理想，王安石是這樣，朱熹也是這樣，因此朱熹能理解王安石試圖用《三經義》來「一道德同風俗」，不讓人胡說八道的意圖，在這一點上，他們確實是一脈相承的。但是不同的是朱熹又有他自己的立場，他覺得，搞清楚什麼是「正論」，用「正論」壓倒「雜學」，又更爲重要，所以，他按照孔子的「攻乎異端，斯害也已」，便對其他各種學說，包括儒學內部的其他學說，包括道教、佛教，都進行批判，捍衛道學正統地位，乾道二年(1166)何鎬在他的〈雜學辨〉後面就說，朱熹「以孟子之心爲心，大懼吾道之不明」，所以不顧世俗輿論的壓力，對各種學說「破其疵謬，鍼其膏肓」，像孟子一樣攻乎異端，就是因爲他理想中的先王之世，也應當是「一道德，同風俗，故天下之大，人無異言，家無異學，豈復知有異端之害哉」[105]。

可是，這樣的理想和理想的落實，並不僅僅是思想領域的問題，所以，應該同樣著重討論的話題，是思想如何制度化、常識化、風俗化的複雜過程。歷史上可能有一些理想和觀念，在提出來的時候只是一種藍圖，是新的想法和話題，但真正影響和滲透下去，才會在生活世界裡面起作用，過去我們很多人主要熱心討論的是新的思想萌芽，新的哲學命題，其實現在看來，需要討論的倒是這些新思想新觀念，究竟是怎樣進入生活世界的。我在〈唐宋抑或宋明〉裡面說的制度化、常識化和風俗化[106]，就是指的這個途徑和過程。所謂「制度化」，就是使這些新觀念新想法通過政府的力量成爲不得不遵循的制度，所謂「常識化」，就是讓這些新思想變成民眾日用而不知的常識，普遍得到認同和接受，所謂「風俗化」，就是這些想法不再是一些高調的倫理道德教條，而是在大家認同的情況下，通過一些外在的節日儀式、日常禮儀、行事規則形成了民間生活的風俗和習慣。

余英時先生曾說，「理學不能概括儒學全部」，這個意見非常正確，但儒學究竟包括什麼？我覺得需要再放大範圍。第一，從「業儒之人」的構成來說，如果不僅僅是理學家，甚至不僅僅是官僚集團裡那些儒生出身的人，那麼，是否還包括更廣闊的士人群體(甚至包括吏員、儒醫、塾師之類)？第二，從儒者的

105 〈雜學辯〉後附，見《朱文公文集》，卷72，《朱子全書》，第24冊，頁3496。
106 葛兆光，〈唐宋抑或宋明〉，載《歷史研究》，2004年第1期。

事業和活動內容來說，不能僅僅限制在「政治」範圍中，可能要涉及整個宋代思想與文化變化。余先生非常敏感地注意到宋代的一些新現象，比如歐陽修「多談吏事」，張載在本鄉「以禮化俗」、呂大鈞兄弟立「鄉約」、范仲淹創立「義莊」，其實這是很重要的現象，「表示士大夫已明確地認識到，『治天下』必須從建立穩定的地方制度開始」[107]，這是「秩序重建」最重要的一環，從上而下，自下而上。正因爲如此，王安石對「人無異論」的「一道德以同天下之俗」相當上心，朱熹也特意重新編纂《家禮》、修訂《呂氏鄉約》、編輯《童蒙須知》[108]，陸九淵一系更對家族倫理秩序的重建和維護相當用心[109]。第三，從儒者活動和努力的空間上說，他們相當多確實不在中央而在地方，所以，在這一方面，我們應當看到美國的宋史研究界注意區域地方研究，是有一定道理的[110]。在這一脈絡下，我們才能理解，從區域史的角度爲什麼要強調地方精英和地方士紳在宋代的作用，而從跨地域的研究上來說，爲什麼要強調「一道德同風俗」的意義，因爲這種國家與社會的共同推進，導致了「宋代文明同一性」。就是說，後期漢族中國文明同一性正是在這樣的由下而上，由上而下的合力中，從

107 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁293-299。

108 朱熹在漳州採古代的喪葬嫁娶之儀，改變當地土俗，禁止當地男女聚僧廬為傳經會，行經界之法，是他最為得意的三大政事。又，朱熹對於《儀禮經傳通解》和《家禮》的撰述，也相當值得注意，參看上山春平，〈朱子の禮學——《儀禮經傳通解》研究序說〉，載《人文學報》，第41號(1976)。小島毅，〈家禮の構造〉，載其《中國近世における禮の言說》(東京大學出版會，1996)，頁38-55。

109 參看《宋史》卷434對陸九齡、陸九韶對家族制度建設的記載，頁12879。

110 包弼德(Peter K. Bol)，〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉(On the Problem of Contextualizing Ideas: Reflections on Yu Yingshi's Approach to the Study of Song Daoxue，程鋼譯，《世界哲學》2004年4期)在評論余著時，也曾指出余著「習慣上還是將儒學定位為政治思想和道德思想的統一體，而不是廣義上的文化」，並提出「我們可以從『思想史』轉向『社會文化史』」。並提出，余著對於美國學術界關注的地方精英注意不夠，這個地方精英社會有三大特點，一是「由於存在著富有的地方士人精英，從而對所有思想運動提供了廣泛的聽眾和保護人資源」。二是這一新型社會圈的成員「由於他們所受的教育，他們認為自己對公共的、社區的事務負有責任」，三是「它們未必與政府的利益保持一致，這是因為這些家族的興亡並不取決於他們在政府中的任職，而是取決於他們在地方社會中保持領先地位的能力」(頁100)。因此，余著把政治文化作為主要討論領域，卻可能忽略了他與這一社會圈的關係，所以包弼德強調朱熹和地方社會的聯繫，對地方精英的呼籲，所以，朱熹的世界應當是兩個(即對皇帝和對地方精英)而不是一個(僅僅是對皇帝)，應當注意朱熹諸如在書院教育、行經界法、建設倉等方面的行為。

地方到全國逐漸確立起來，並且不斷擴張。可是，這些方面的問題，如果單獨在哲學史、思想史還是政治史之中，仍然得不到充分而全面地呈現，余先生的大著在這一點上，給我們留下了很大的空間，現在需要追問的是，能不能真的打通政治史、學術史、思想史、社會史的界限？或者反過來反省，是否這些學科界限原本就是劃地爲牢？

2004年起陸續撰寫於臺北、北京、香港，2009年4月修訂於上海

Putting Thought in the Context of Political History:
Rereading Yu Yingshi's *The Historical World of Zhu Xi*

Ge Zhaoguang

Abstract

Lixue (and also Daoxue) are often central to Song intellectual history and the history of philosophy. However, the narrative threads of Song intellectual and philosophical history, as well as the history of Lixue, have been constructed in much the same way from the *Yi Luo yuanyuan lu* and the *Daoming lu* to the Daoxue biographies in the official *Songshi*. These narratives are repeated in all sorts of treatises and have congealed into a fixed pattern. This paper firstly explicates the "accumulated layers" of Song intellectual and philosophical history behind this traditional academic history, and points to how Professor Yu Yingshi's effort to "put thought in the context of political history" sheds light on the study of Song intellectual history. His book, *The Historical World of Zhu Xi,* breaks down the traditional approach to the history of Lixue that has been established on a sheer abstract level, broadens our vision from a merely intellectual world into a wider historical one, changes the rigid pattern of traditional study of Song-era thought and history, and provides a new paradigm for the study of intellectual history. Meanwhile, this essay brings forward distinctive opinions on specific intellectual and historical issues during reign periods of Xiaozong, Guangzong and Ningzong, which Professor Yu discussed. Finally, this essay strongly emphasizes that to clarify Song intellectual history afresh, we should pay particular attention to Professor Yu's keywords, such as: "reason first"; "(the emperor) ruling the state together with scholar-bureaucrats"; "practicing the Dao with the emperor's trust"; "state affairs"; and "uniting morals, unifying customs." Exploring these key concepts would enhance our understanding of the institutionalization of thought, the transformation of conventional wisdom and its popularization in society; moreover, such inquiry would break through the boundaries between political history, intellectual history, social history, and the history of scholarly learning.

Keywords: Song dynasty, intellectual history, political history, Yu Yingshi, Zhu Xi

余英時的中國近世思想史研究

何　俊*

摘要

通過論述余英時先生的中國近世思想史研究，分析他的思想史研究方法、觀念以及學術思想，並呈現他關於中國近世思想史的脈絡與特質的認識。全文共分六個部分：一、實證與詮釋交互為用，二、觀念的追溯與展開，三、內在理路，四、外緣情境與思想流變，五、問題意識與兩個世界，六、中國近世思想史的脈絡與特質。旨在凸現余先生在事實與價值、專精與通博之間實現動態平衡的治史追求，從而彰顯他的思想史研究充實而光輝的境界。

關鍵字：余英時、中國近世思想史研究、治史境界

* 浙江大學宋學研究中心、哲學系。

> 有造境，有寫境，此理想與寫實二派之所由分。然二者頗難分別。因大詩人所造之境，必合乎自然，所寫之境，亦必鄰於理想故也。
>
> ——王國維，《人間詞話》

在現代學術界，余英時先生稱得上「通儒」。他在爲三聯書店出版的《余英時作品系列》而撰寫的〈總序〉中講：

> 我的專業是19世紀以前的中國史，就已發表的專題論述而言，大致上起春秋、戰國，下迄清代中期；所涉及的方面也很寬廣，包括社會史、文化史、思想史、政治史、中外關係史(漢代)等。

而且，他強調，「我雖不研究19世紀以後的中國史，但『傳統』在現代的歸宿卻自始便在我的視域之內」。事實上，他在這個領域內同樣發表了許多重要的論述。同時，由於「自早年進入史學領域之後，便有一個構想，即在西方(主要是西歐)文化系統對照之下，怎樣去認識中國文化傳統的特色」[1]。而自1955年秋入學哈佛大學以後，他始終在美國最重要的大學求學、任教，爲實現他的構想提供了現實的可能。因此，以「通儒」而言，以爲貫通古今、學兼中西構成了余先生學術思想的具體內涵與特質，決非溢美之詞[2]。

不過，余先生認爲，「中國思想的特色自然也就是中國文化的特色，不過表現得更爲集中、更爲突出而已」[3]。因此，廣義的思想史研究實際上成爲余先生畢生學術最費心力，當然也是最具有貢獻的領域[4]。

思想史的研究領域極其寬廣，即使以西方的術語來看，觀念史(history of

---

1 《余英時作品系列・總序》，見此系列中的任何一本，如《方以智晚節考》(三聯書店，2004)，頁4。俊案余先生的論著有不同版本，本稿所引沒有在版本上特加注意。

2 此處僅以知識而言。余英時先生的同門臺灣大學何佑森教授嘗引潘耒論顧炎武而為「通儒」所定標準以喻錢穆，同樣適用於余先生。參見何佑森，〈錢賓四先生的學術〉，收入《何佑森先生學術論文集》下冊《清代學術思潮》(臺大出版中心，2009)，頁471。

3 《中國思想傳統的現代詮釋・自序》(聯經出版事業公司，1987)，頁2。

4 參見嚴耕望，〈錢穆賓四先生與我〉，收入《治史三書》(上海人民出版社，2008)，頁279-280。

ideas)、學術思想史(intellectual history)、思想史(history of thought)的稱謂雖然將思想史由專而博劃分出三個層次，但由於彼此間的交叉重疊，加之三者本身各自蘊涵難定，因此，無論從那個層面切入，思想史的觀念仍存在著極大的模糊性。對此，余先生早在哈佛大學讀書時即有高度自覺，因此他把布林頓(Crane Brinton)的下述看法懸爲自己研治思想史的目標：

> 思想史家的全部工作是收集從抽象的哲學概念到人的具體活動間的所有可理解的材料。工作的一頭他要使自己盡可能成為哲學家，或至少是哲學史家；另一頭則要使自己成為社會史家，或只關注人類日常生活的普通歷史學家。而他的特殊工作就是要集兩任於一身[5]。

不過，史學的研究一方面固然有賴於學者在史學觀念上的高度自覺，在某種意義上，這種自覺決定了研究所能達到的境界，但另一方面，而且也是更重要的方面，仍在於實踐上的探索，只有在具體的探索中，模糊而難以言詮的觀念才會呈現得清晰起來。故本文試以論述余先生的中國近世思想史研究[6]，希望通過梳理他的思想史研究實踐來把握他關於思想史的觀念。當然，余先生關於中國近世思想史的一些重要認識也會得到相應的說明。至於專取近世思想史一段來討論，除了與我專業相關以外，也是由於近世思想史在中國思想史上構成一個相對獨立而重要的單元。

在開始具體的討論前，有必要對余先生相關的治學過程略述三點，爲整個討論提供一些認識的背景：其一，即前文所述，余先生的研究既涉及歷史的各個時段，又涉及不同的層面，特別是他對於社會經濟史有過專門研究，這使得他的中國近世思想史研究具有明顯的縱深感，以及寬廣的視野與論域。

---

5 《余英時英文論著漢譯集·東漢生死觀》(上海古籍出版社，2005)，頁4。

6 這一領域的研究主要有：1. 初刊於1972年，增訂於1986年的《方以智晚節考》，2. 1975年完成，次年刊行的《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，3. 1978年刊行的《紅樓夢的兩個世界》，4. 1982年前後為韋政通主編的《中國哲學辭典大全》而撰寫的有關清代學術思想的七個條目，後以《清代學術思想史重要觀念通釋》刊行，5. 1985年完成的《中國近世宗教倫理與商人精神》，6. 2002年完成的《朱熹的歷史世界》，以及在本稿討論中隨文提及的若干重要論文。

其二，余先生固然以史學名家，並常常重申他的史學立場，但他早年在新亞讀書時，不僅對於哲學有過持續數年的興趣，而且有著述刊世。1955年五四在給所著《自由與平等之間》寫序時，余先生起筆言道：

> 我近兩年來思想的興趣集中在兩大問題上：一是文化哲學(Philosophy of Civilization)，一是社會哲學(Social Philosophy)。前一方面曾寫成了若干篇論文，最近擬收為《文明論衡第一集》，由高原出版社印行；後一方面首先提出了自由與平等兩個概念及其關係加以討論，於是遂有本書之作[7]。

實際上，從1951年開始，余先生便在香港的《自由陣線》週刊上以「艾群」的筆名開闢了一個專欄，發表哲學論說性質的文章，兩年後集成《到思維之路》出版[8]。1955年秋，余先生往哈佛，此後專攻史學。但儘管如此，余先生始終對西方哲學保持著廣泛的閱讀習慣，甚至是對於分析哲學，也有所留意[9]。余先生的思想史研究，能夠進入哲學的層面，與這一知識興趣誠有內在的關係。

其三，上文言及的學兼中西，決非泛言。余先生的專業是中國史，但他經過了一個研習西方歷史的自覺階段。余先生的父親余協中是早年留學美國的西方歷史教授。余先生在新亞修業期間，曾經在父親的指導下撰寫刊印了《民主制度之發展》一書，另外還撰寫刊印了《近代文明的新趨勢》一書[10]，對於西方近代歷史與思想有過認真而系統的梳理。後來留學哈佛期間，更進一步修習了西方古代、中世紀的課程。對西方歷史的系統關注是余先生的中國史研究始

---

7 《自由與平等・自序》(漢新出版社，1984)，頁1。

8 參見《到思維之路・再版自序》(漢新出版社，1984)，頁1。俊案「艾群」筆名的由來，沒有看到余先生自己的解釋，望文生義，大概是取《論語》講的「君子群而不黨」。余先生待人接物，甚為平易，但論學立身，卓然獨立，「艾群」的筆名反映出至晚在新亞求學時，這樣的精神取向已經確立。瞭解這一點對於理解余先生的治學，實有助益，後文仍會論及。

9 參見〈「對塔說相輪」——談現代西方的思想動態〉及其〈補篇〉，收入《文化評論與中國情懷》(允晨文化實業公司，1993)。

10 〈《西方民主制度與近代文明》重版識語〉，《西方民主制度與近代文明》(漢新出版社，1984)，頁2。

終具有西方的參照比較這一特質的根本前提。

一、實證與詮釋交互為用

作爲史學的一個分支，思想史研究同樣以實證性研究爲基礎。即使在後現代史學流行的今天，實證性研究仍不可缺少。但是，由於思想與器物、制度不同，沒有客觀的形跡，因此思想史研究中的實證性著重表現在文本的考證，以及觀念的源流考辨。思想者的行動以及更複雜的歷史場域，固然也會進入學者的視野，但往往會掉以輕心，或力不從心。余先生則全然不同，他不僅能夠嫻熟地進行實證研究，而且更重要的是，他對於思想史研究中的考證問題具有自己完整的觀念，並自覺地加以運用。

余先生在中國近世思想史研究中的三部專著，《方以智晚節考》、《論戴震與章學誠》和《朱熹的歷史世界》，無不涉及細密的考證，其中《方以智晚節考》更是整個以考證來呈現思想史的研究，至令同樣精於考證的其師錢穆讚譽道：「考核之功之有裨學術而終爲不可廢者有如此。」[11]

考據學在中國傳統史學中自有淵源，清代乾嘉時期更是發展到精深的境地。以乾嘉考據學吳、皖兩派的代表惠棟、戴震而言，他們的考據學雖然有「求其古」與「求其是」的史學觀念作爲基礎[12]，但大量追隨者卻未必有此自覺，而往往流於無目的的考據，以爲博雅。余先生嘗治清代思想史，對此實了然於胸。在他的研究中，考證不時信手拈來，但其實都具有超乎考證本身的考慮。他在《方以智晚節考・增訂版自序》中講：

> 余考密之晚節先後十有餘年，於死節一端且論之至再至三，必窮其原委而後已。然餘非有所謂考據癖也，亦非僅為密之個人爭名節也。蓋餘筆下所及雖限於一人之事，而目光所注則在明清之際文化動態之整體[13]。

11 〈余君英時方密之晚節考序〉，《方以智晚節考》，頁1。

12 王鳴盛語，見錢穆，《中國近三百年學術史》（商務印書館，1997），上冊，頁357。

13 《方以智晚節考》，頁2。

後來在朱熹的研究中，他對某些細微問題的考證，如〈朱熹「立朝四十日」辨〉、〈六和塔與浙江亭〉、〈靈芝寺與北關〉[14]，孤立地看，確給人以「有考據癖」[15] 的感覺，但將它們揭示的內容放在余先生關於朱熹的整個研究中理解，可以說它們恰恰起到了進入朱熹的歷史世界的關鍵性作用。

誠然，在某個具體的考證是否屬於關鍵的認識上，學者們不免見仁見智。余先生嘗提到過一件事，錢鍾書訪美期間曾與余先生談及陳寅恪的治學。錢鍾書以為陳寅恪有時對於細節問題的考證實無意義，並舉武則天入宮時是否處子的考證加以說明，而余先生以為，這個細節的考證實是陳寅恪用來說明唐代政治的一個重要證據，注重這樣的細節正反映出陳寅恪的史識[16]。在一流學者之間，關於某一考證的意義的理解尚有如此分歧，其下更不待言。而我借此想要指出的是，余先生固然重視考證，但顯然更注重考證的目的。他曾經講他的另一位擅長考據的業師楊聯陞，「訓詁和考證都能為更大的史學目的服務」[17]，其實在他自己的思想史研究中，考證內容的取捨也完全是從所要注目的問題來考慮的。茲舉一例，以概其餘。《方以智晚節考》特闢〈俗緣考〉一節，余先生首先劃定考據範圍：

> 茲所考諸人，以青原時代為限，其前概不闌入；以確與密之有直接交誼或文字往復者為限，其僅具一面或數面之緣，雖知其姓字生平亦在不收之列；復以俗世因緣為限，故密之青原侍者及其他受戒弟子亦非本節所及焉[18]。

然後，分疏方以智入住青原以後，諸子之相侍，以證親情；繼而考訂友人，以見俗緣。無論是考證範圍的劃定，還是具體考證物件的處理，無不緊扣所要反映的主題，即闡明方以智晚歲雖曰逃禪，而其實塵緣未淨，仍是一明朝遺民。

---

14 附於《朱熹的歷史世界》（三聯書店，2004）第十章第二節後，頁552-575。
15 劉述先，〈書評〉，《九州學林》2003年冬季號。
16 〈我所認識的錢鍾書先生〉，《文匯讀書週報》，1999年1月2日，第9版。
17 《猶記風吹水上鱗》（三民書局，1991），頁177-178。
18 《方以智晚節考》，頁24-25。

需要指出的是，余先生對於考證服務於背後的史學問題的認識，不完全是一個史學實踐層面的問題，而是涉及到他的基本的史學觀念。在20世紀中國新史學的形成與發展過程中，在崇尚科學的大背景下，受清代乾嘉考據學傳統與西方蘭克(Ranke)史學的影響，科學的史學(scientific history)成爲主流，甚至流于史學等於史料學。對此，余先生是有所保留的[19]。他的根本看法，簡言之，就是「史家自不能不以掌握史料爲第一關口，然史料終非史學」[20]。因此，考證的真正價值依賴於史家的史識。

上述大致可以說是如何認識考證在史學中的作用，以下再看余先生關於考證本身的實踐。考證之學，通常而言，就是憑證據講話，似無太多的方法可言。爲了使得證據充分，不僅需要內證，而且更需要外證，因此在可靠的前提下，材料的搜羅盡可能廣。在余先生的考證中，爲了證實一個問題，各種相關文集、方志、筆記等都成爲他的史料來源，這些常見的工夫，實不待贅言。但是，考證中也有些常見的難點，如當史料出現歧義時，如何處理？查實一個歷史過程，該如何入手？余先生對它們的處理仍是值得借鑒的[21]。

在史料出現歧義時，余先生通常會用排除法，將有問題的史料所呈現的情況一一證僞，從而逐漸使史料逼近事實。在方以智死節的考證時，就出現自裁說與病故說兩種史料。由於自裁的史料起初並不充分，不能直接給予證實，因此余先生便先從正反兩方面對於病故說予以證僞，然後才進一步討論自裁說[22]。有時，相左的材料雖然全屬真實，但各作分析，仍足以說明意見相左的史料各自所反映的史實。譬如關於朱熹立朝四十日或四十六日的辨別[23]。

對於查證一個歷史過程，余先生往往選擇從最直接的史料入手來進入事情的考證。爲了分析朱熹致君行道徹底失敗，離開臨安時的心情，余先生即直接

---

19 在許多文章中余先生都曾涉及到這個問題的討論，比較集中的可參見〈史學、史家與時代〉，收入《歷史與思想》(聯經出版事業公司，1995)，頁247-270。

20 《方以智晚節考》，頁193。

21 下文以例說明余先生這兩個問題的處理，而這兩個問題實際上可歸於考證中最基本的辯證與述證。關於辯證與述證的各自特點，參見嚴耕望〈治史答問〉中的說明，以及他對於陳寅恪與陳垣考證之術的比較(《治史三書》頁174)。余先生對於二陳的考證皆有親切領會與運用，而似尤喜辯證之術。

22 參見《方以智晚節考》之四「死節考」，頁74-93。

23 參見《朱熹的歷史世界》，下冊，頁552-555。

從《朱子年譜》「得旨免謝，出靈芝寺，遂行」的記載入手，由靈芝寺的考證，漸次展現朱熹解除待制職務以後，遷出侍從宅，寄居靈芝寺，直至最後與理學僚友北關話別的過程[24]。

事實上考證如同破案，能夠掌握的只是有限的痕跡，不僅散亂，而且真僞相混。復原真相，雖也應該有一些通則，如上述兩種情況，但更多的仍需要根據具體情況而定。故余先生講：「考證無一定之成法，亦惟視所考之物件爲如何耳。要之，必量身以裁衣，未可削足以適屨。」[25]

余先生在考據的實踐與識見上，尤爲精彩而獨到者，尙非上述的實證，而是與實證參伍以求、交互爲用的詮釋。茲從余先生的具體考據例子談起。根據方以智之子中履所撰〈宗老臣梅先生七十序〉中首引文天祥與方孝孺作比照，而結之以惶恐灘頭方以智完名全節，以及《桐城耆舊傳》、《清史稿》中「拜文信國墓，行次萬安歿」的記載，余先生在證僞方以智病故說之後，而直接材料不足、無以實證的情況下，從歷史意義與地理位置兩方面對方以智自裁說給予了有力的詮釋。對此，他進一步闡述道：

> 昔閻潛邱若璩論考據，有「以實證虛，以虛證實」之論。今密之死節事正可為潛邱說作注腳。何以言之？蓋密之拜文山墓，虛也；而其中隱藏殉難惶恐灘之本事，則實也。密之旅次萬安卒，實也；而其間抹去死節之真相，則又虛也。必虛實互證，而後虛中之實與實中之虛始皆無所遁形焉[26]！

顯然，這種虛實互證，必待合情合理的詮釋才可能有效。

尤爲重要的是，在中國近世思想史的硏究中，余先生在考據實踐上對於詮釋的運用，不只是停留在操作的層面，而是建立在理論的自覺。中國現代新史學的建立，一方面是效法西方的實證史學，另一方面也是追步乾嘉正統的考據

24 參見《朱熹的歷史世界》，下冊，頁560-575。在〈靈芝寺與北關〉這則簡短而精細的考證中，實際上比較全面地呈現了余先生的考證方法。

25 《方以智晚節考》，頁193。

26 同上，頁89。

學。而余先生以爲，此二者實際上都與研究物件有關，「典章、文物、制度、事蹟、年代之類皆歷史之外在事象也。故必待證據堅明而後定讞」。但思想史的研究物件是「古人之心」，是「科林伍德(R. C. Collingwood)所謂史事之『內在面』或『思想過程』(process of thought)也」，決非實證方法所能窺見，必待詮釋才能有所發明。

余先生進而指出，西方關於詮釋的理論與方法，流派既繁，複又悠謬恣肆，往往可喜而未必皆可用，而中國自有源遠流長的詮釋傳統，即孟子啓其端的「以意逆志」。因此，他強調：

> 吾人今日引西說為參證，可也，若拋卻自家無盡藏而效貧兒之沿門托缽，則未見其可也。

此外，余先生尙指出：

> 西方實證與詮釋出於二源，常互為排斥；中國則不然，二者同在考證傳統之內而相輔相成焉。

對此，他援引朱熹爲例，加以說明：

> 昔朱子為《韓文考異》、《楚辭集注》，即由古人之「言」以通其「心」於千百年之上；既得其「心」焉，又轉據之以定其「言」之真偽[27]。

強調詮釋的作用，但由於詮釋具有著天然的主觀性，因此，如何克服詮釋中的主觀性是一個不可回避的問題。余英時先生曾經在敍述西方歷史哲學的概貌時，涉及到「解釋」一詞的分疏，非常有助於史學考據中與實證之法交互爲用的詮釋之法的理解。余先生以爲，西方歷史哲學中的玄想派與批評派雖同持「解釋」一說，但彼此卻具有極大的差異。在玄想派那裡，「解釋」是

27 《方以智晚節考》，頁3-4。

interpretation，而在批評派那裡，「解釋」是explanation。前者是人對歷史事實加予一種主觀的看法，而後者「是將許多孤立的史實的真正關係尋找出來，使歷史事件成爲可以理解的」[28]。顯然，只有後者才是考據學中可以與實證交互爲用的詮釋。

對於思想史研究中的詮釋與實證的交互爲用，余先生實提到一個很高的層面上予以強調。在中國的史學考證傳統中，實證與詮釋固然並存，但學者往往分別使用，不甚明顯，即便兼用，也並沒有上升到史學理論與方法的自覺層面，而余先生則有著高度的自覺，並予以專論，茲不妨照錄於此，以爲本節結語：

> 史者，知人論世之學也。今人於論世之義知之甚審，而於知人之義即多忽之。此時代風氣使然也。然亦未有不知人而真能論世者，更未有不知其心而真能知其人者。此于治思想史為尤然。今之西方史學界有一派焉，欲驅除一切個人於歷史之外；詮釋學界亦有一派焉，欲驅除作者原意于其作品之外。此皆非餘之所敢知。余孤陋，治思想史仍守知人論世之舊義而不欲墮於一偏。論世必尚外在之客觀，故實證之法為不可廢；知人必重內在之主觀，故詮釋之法亦不可少。然此不過理論上之強為分別耳。以言思想史之實際研究，則實證與詮釋固不可須臾離者也。何以故？內外合一、主客交融即思維之所由起也；使內外不合、主客不交，則思維之道絕矣，更何思想史之可言乎[29]？

二、觀念的追溯與展開

思想史研究的空間極爲廣闊，誠如余英時先生所引布林頓(Crane Brinton)的說法，從哲學史到社會史。然而在實際的思想史研究中，學者們或由於客觀的知識構成，或由於主觀的認識局限，往往將思想史偏於一端，結果重觀念的

28 參見《歷史與思想》，頁170。

29 《方以智晚節考》，頁5。

形同哲學史，重活動的形同社會史。前者只見觀念的抽象推演，與培植觀念的學術、士人生活、社會，幾乎可以不發生關連，推演也許很具有邏輯，但實際上卻不免陷於論者自己的遊戲；後者則只是在外緣性的士人關係、公私活動、制度置廢等方面展開討論，對於集中體現思想本身的觀念難以涉及，結果所謂的思想史研究只見陳跡不見思想，表面上似乎追求客觀，實質上不免於偏頗。余先生雖然以史學名家，但我們已知他早年既對哲學有過特別的鑽研，後來更一直留情於哲學，因此在他的思想史研究中，始終能於外緣性的陳跡中見到背後的觀念，而觀念的梳理總是在具體的歷史語境中展開。以下三節，試由觀念到社會，逐層分述，以求對上述所言有一個更具體而完整的認識。茲從余先生關於觀念的分析講起。

1977年冬，應韋政通邀請，余先生答應爲韋氏主編的《中國哲學辭典大全》撰寫有關清代思想部分的條目。雖然「撰稿人享有充分自由，在指定範圍內，不但條目自定，究以何種方式撰寫，亦任作者自擇」[30]，但《哲學辭典》的體例終究限定了應當以觀念的解釋爲主。這些條目，後來余先生冠以〈清代學術思想史重要觀念通釋〉一名，收入他的論文集《中國思想傳統的現代詮釋》[31]。據余先生的〈自序〉，此文集中所收論文是1982-86年所寫，而韋政通《中國哲學辭典大全・序言》的落款時間是1983年7月，因此，這些條目實際上應該是寫於1982-83年之間，這意謂著從接受任務到實際完成，中間有數年時間。雖然這數年中自然還有別的工作，但可以肯定，這些條目的撰寫決非簡單的急就文字，而是余先生治清代學術思想史的重要工作。因爲我們知道，余先生此前不僅已完成《方以智晚節考》、《論戴震與章學誠》兩項研究，對於明清思想已有深入研究，而且他收集了不少資料，有「寫一部清代儒學史」的意願[32]。換言之，這些條目在一定程度上是他所想寫的清代儒學史的一個縮小版。由於這個縮小版完全是呈以觀念詮釋的樣式，因此它們也確實成爲余先生在思想史研究中關於觀念分析的代表性工作。

---

30 見韋政通主編，《中國哲學辭典大全・序言》（水牛出版社印行、世界圖書出版公司重印本，1989）。

31 聯經出版事業公司，1987，頁405-486。

32 《論戴震與章學誠・自序》（三聯書店，2005），頁1。

事實上也確實如此。雖然整個條目僅有七條，「從尊德性到道問學」、「經學與理學」、「經世致用」、「聞見之知與德性之知」、「博與約」、「義理・考據・詞章」、「六經皆史」，但總字數卻達五萬言，而且「主要根據各家專集鉤勒而成」，同時博采中、日、英三種文字的研究成果[33]。可以說，整個工作的性質完全是認真而細微的創新性研究。為了下文具體論述的方便與準確，我即以余先生的自注為引子，略作展開，以冀說明。

余先生在條目後面所附「參考文獻舉要」中，首列了五條注文[34]，其中除了第一、五條是關於參考文獻的說明以外，其餘三條分別是關於撰寫方法、條目選擇、論述範圍的說明，基本涉及到了思想史研究中觀念分析所需要面對的問題。

關於撰寫方法，余先生於注文第二條講：

> 本篇以清代學術思想史上之重要論題為主，即章學誠所謂「因事命題」。各篇撰寫則兼采溫納主編《觀念史大辭典》(Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas—Studies of Selected Pivotal Ideas*, 4 Vols., Charles Scribners' Sons, 1972)的處理方式，即選擇若干主要論題，予以較有系統的敘述。重要思想家與思想流派則分別系於各論題之下，不另立專目。

這裡，余先生標明他不採用哲學研究中的常規方法，即以人物、流派、觀念三者為主的結構來反映清代學術思想史，儘管韋政通主編的這部哲學辭典的基本結構仍是以上述三者為主，而是單以觀念為主，思想家與流派只是系於相關的觀念之下。這便反映出在余先生的思想史研究中，當涉及觀念的分析時，雖然進入到哲學的層面，但卻沒有讓觀念封囿於某個具體的思想家或思想流派，而是力求置觀念於歷史中加以理解與闡述的取向。

33 見〈清代學術思想史重要觀念通釋〉「參考文獻舉要」之一，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁480；引列文獻，詳見頁481-486。

34 同上，頁480-481。

讓我們任取一個條目，譬如「聞見之知與德性之知」[35]來看。在中國哲學史的領域中，「聞見之知」與「德性之知」可謂耳熟能詳，它是由宋儒張載首倡，在宋代儒學中已獲確立的重要觀念。余先生專論清代學術思想史，選擇的重要觀念僅七條，而將此觀念列入，本身就反映了余先生在觀念的認識方法上具有非常強烈的歷史意識。事實上，這是七個條目共同具有的特徵。

這種歷史意識在具體的撰寫中，則表現得尤爲具體。在此條目，余先生開篇即指出這一觀念對於理解清代思想的性質具有意義，而要真正呈現清代思想的性質，則對此觀念又必須作一歷史的梳理。他講：

> 「聞見之知」的觀念是相對於「德性之知」而成立的，把知分為「德性」與「聞見」兩類是宋代儒家的新貢獻。大略地說，這一劃分始于張載，定于程頤，盛于王陽明，而泯於明清之際。……為了比較深入地認識清代思想的性質，對這一觀念的歷史演變加以整理是有必要的。

此下即從張載首倡這一觀念入手，指出這一觀念的基本涵義，以及張載如何由孟子的思想轉出而賦予新意。接著，闡明程頤對此觀念的確立，細疏程頤在觀念名稱、內涵、聞見與德性之知兩者關係三方面比張載更爲明確的論斷。轉而進入明代儒學，通過分析王陽明及其後學關於此一觀念的論述，比較王廷相、呂柟、羅欽順爲代表的朱學一系的相應駁論，最後述及明儒殿軍劉宗周的看法，從而使這一觀念在明代儒學中的演變得到清楚而完整的梳理。在該篇最後部分，余先生分別以明末清初最能深入理學堂奧的王夫之和理學興趣甚淡的顧炎武爲例，闡明在這一觀念上所發生的變化，從而爲最後點明清代中期思想在這一觀念上所持的主流認識提供了堅實而明白的思想史依據。可以說，整個觀念完全是放置在思想史的脈絡中得以闡明的。哲學的觀念不再是抽象的符號，而是具體生動的思想過程。不僅於此，相關的思想家及其所屬的思想流派，乃至不同時代的思想風氣都得到富有成效的折射。

---

35 《中國思想傳統的現代詮釋》，頁431-441。

除了濃厚的歷史意識外，余先生對於觀念的分析，在撰寫方法上尙有另一值得關注的特點，那就是具體而細緻，從而知微而見著。譬如他在論述程頤對張載的發展時，指出程頤將張載「德性之知不萌於見聞」之「萌」字改爲「假」，從而「這兩種知識的分別便變得絕對化了」。又譬如在述及明代朱學一系的論述時，專門援引朱熹的論述，使得程、朱在這一觀念上的分歧凸現，余先生進而指出：

> 由此可見朱子絕不盲從程頤，在理學史上，一般人雖視程、朱為一派，其實兩人之間大有異同在。……後世儒家各據自己的哲學立場為宋明理學劃分系統，然皆不免簡化與武斷之病，其分解愈整齊則離開歷史真實也愈遠。

顯然，這不僅涉及到了理學史的大問題，而且也反省了研究方法。在該篇最後作結時，余先生雖然非常簡略地勾勒了戴震關於此一觀念的看法，但是仍由具體的材料點明清代儒學與宋明理學在知識論上的根本分歧。總之，決不使問題大而化之地處理，實是余先生在觀念分析時極爲重視的。

我們再看條目選擇。余先生在第三條注文中講：

> 本篇所選論題以能突出清代學術思想的發展主流為標準，不取賅備無遺。故所擇各論題之間皆具內在之關聯。以中國傳統著作體裁言，本篇宿師章學誠「撰述欲其圓而神」之意；以西方現代治思想史的途徑言，則略近洛夫覺艾(Arthur O. Lovejoy)所提倡的「單元觀念叢」(unit-ideas)。

余先生所選七條目，旨意只在一個，即「突出清代學術思想的發展主流」，具體地說，就是其首選的條目名稱所示，「從尊德性到道問學」，清儒要以知識論取代宋明儒的道德形上學。這個識斷是余先生的研究所得，學界也許可以見仁見智。但是，余先生據此而強調「所擇各論題之間皆具內在之關聯」，則具有著方法論上的意義。

一個時代學術思想的發展主流，雖然表現在思想世界的各個層面與各個側面，但往往更集中凸現在某些基礎性的觀念中，即余先生提到的洛孚覺艾所提倡的「單元觀念叢」(unit-ideas)。對於這種觀念史研究中的方法論，余先生早在青年求學時期就有高度的自覺。在他博士論文的〈導言〉中，余先生講：

> 在我看來，洛夫喬伊(俊案即Arthur O. Lovejoy)對於思想史研究的最大貢獻之一似乎在於，在追溯觀念的發展時他一再堅持超越純思想領域的必要性。觀念時常在思想世界的非常不同的領域中遊移，有時潛藏其中，這一事實使得洛夫喬伊的堅持是必要的[36]。

當然，選擇能夠反映共同的學術思想主流而具有內在關聯的「單元觀念叢」，需要學者豐富的學養與卓越的識見，而此兩者正爲余先生所具有。茲看七個條目的內在關聯。除了首條「從尊德性到道問學」直接點明清代學術思想的發展主流以外，其餘六條，分別從學術形態(「經學與理學」)、儒學性質(「經世致用」)、知識的構成(「聞見之知與德性之知」)、形式(「博與約」)、分類(「義理·考據·詞章」)，以及作爲清代主流學術的經學考據相反與補充的史學意識(「六經皆史」)各方面，立體地揭示了清代學術思想的發展主流，從而令人佩服地看到了其方法所帶來的堅實研究成果。

在具體的觀念分析上，余先生也是緊扣他所要闡明的主題。讓我試舉兩個條目來呈現這點。在「博與約」[37]這篇中，余先生先將此觀念追溯到《論語》，然後著重討論在宋明儒的思想中，「博」與「約」分別指認著「道問學」與「尊德性」，關注的是知識與道德的關係。但至明中葉以下，經過複雜的思想演變，儒家思想中道德與知識密切關聯的傳統，終於在清代被兩者分立所取代。「博」與「約」分指知識世界中的「博學」與「貫通」，「博與約」徹底成爲呈現清代學術思想的「道問學」主流的觀念。

尤富卓識的條目是「六經皆史」[38]。在余先生所選七個條目中，其餘六條

---

36 《余英時英文論著漢譯集・東漢生死觀》，頁4。

37 《中國思想傳統的現代詮釋》，頁441-456。

38 同上，頁469-479。

皆屬創見，前無所承，唯「六經皆史」一篇，相關論著不少，爲何卻要獨說此篇尤富卓識呢？原因蓋在於，創見固然十分難得，但於陳說中另見一關乎所涉領域之關鍵性的新義，非富有卓識而不能。試請一譬以喻之。王國維講：「『紅杏枝頭春意鬧』，著一『鬧』字，而境界全出。」[39] 余先生「六經皆史」一篇，正見其學之境界。「六經皆史」是章學誠提出的命題，學者曾致力於考其原始，多有獲見，但是這些工作實際上只是求其跡，「並不能解決思想史上的基本問題」[40]。從表面上看，章學誠「六經皆史」雖然是清代學術思想史中的一個顯著觀點，但與余先生所要闡明的「道問學」思想主流似乎並沒有內在的關聯。余先生的卓見在於：第一，指出作爲一個學術運動的綱領，「六經皆史」實際上是「經學即理學」理論在清代中葉發展成熟以後而相對提出的反命題。因此，「六經皆史」的思想史意義同樣呈現在清代「道問學」的學術思想主流中，而決非懸於其外。第二，指出「六經皆史」雖直接啓發於王陽明的「五經亦史」，但卻拋棄了陽明「史以重訓戒」，以及儒家之道與歷史過程相分離的傳統觀念，使陽明一系在清代經過「道問學」的洗禮而呈現出新面貌。第三，指出「六經皆史」由史學與經學並重，使史學逐獲獨立，下開新的學術發展。由此，「六經皆史」不僅與「道問學」的清代學術思想主流具有密切的內在關聯，而且更是這一主流的重要構成部分，其思想史意義彰顯無遺。

最後來看論述範圍。在注文第四條，余先生講：

> 本篇以清代為論述範圍，但思想史無法截然以朝代劃規限；清代學術思想的重要發展無不導源于明代以至宋代。若不窮究其源，清學在中國思想史上的意義即無從彰顯。故本篇大體以宋、明為上限，尤注重明代中葉以後的思想變遷。下限則較為明確。即止于十九世紀初葉乾、嘉考證學的終結。此下中國思想史進入近代階段，不屬本篇範圍。

這裡，余先生指出了在思想史的觀念分析上，不能以朝代劃限。平實而論，這

39 《人間詞話》(上海古籍出版社，1998)，第2頁。

40 《中國思想傳統的現代詮釋》，頁478。問題意識的有無，大抵正是治學識見的關鍵，論述詳見下文第五節。

樣的看法本身似乎並無難以認同之處。因爲推而廣之，雖然政治對於人類生活的影響可能最爲直接而深刻，但人類生活的所有領域，包括政治本身在內，也絕不可能隨朝代更替而劃然斷裂。因此，除了王朝本身的研究以外，其他意義上的任何類別的歷史研究，都不應該以朝代劃限。真正的困難在於實際的運用。因爲一旦我們對某項專門史研究冠以一朝一代之名時，便很容易陷入以朝代劃限的窠臼，或截頭去尾，或頭尾稍作延伸，否則唯恐研究名不符實。同時，因爲如果不以朝代劃限，則必須要在所研究的專門中確立起內在的依據，以此劃出上下邊界；而這個內在依據事實上並不容易獲得，因此斷以朝代實是方便而安全的辦法。包括思想史研究在內的眾多專門史研究，往往只是述其陳跡而難見精神[41]，這大概也是重要的原因之一。

前已述及，余先生承接清代學術思想史的條目撰寫，是在他深入研究明清思想的基礎上。他對清代學術思想史的發展主流已有自己的定見，因此能夠斷然不以朝代劃限，確定論述範圍。

按照余先生的上下劃限，清代的學術思想實際上被分別歸入了「近世」與「近代」兩個範疇，而「近代」部分的剔除，不僅表明了他的問題意識，而且也凸現了他的論述方法。這裡雖仍重在關注余先生的論述方法，但卻不能不由他關懷的問題談起。清代學術思想史的發展主流是以考據學爲核心的知識論對道德形上學的取代，這既是顯見的學術思想現象，更是有待回答的問題。余先生以爲，要真正說明這一問題，並不是泥囿於清代的學術思想本身所能解決的，因爲他的研究發現，清代學術思想的知識論趨向，雖然盡顯於清中葉，但卻肇始於明中葉，並且深藏於宋儒的思想紛爭中。因此，他對七個條目的說明，無不放置在從宋到清的學術思想史中加以展開，從而使得一個具體的觀念分析，既折射出豐富的思想史內容，又使得觀念本身獲得充分的詮釋。

當然，余先生的這一論述方法隱藏著他在史學理論上預設的一個前提觀念，即學術思想的演變具有它獨立的自主性，而這正是下一節要接著討論的問

41 當然，這裡並不全然否定述其陳跡的貢獻，因為任何陳跡終究也要透露出某種意味的。以清學而論，王國維嘗講，「國初之學大，乾嘉之學精，道咸以降之學新」（〈沈乙庵先生七十壽序〉，傅傑編校，《王國維論學集》〔雲南人民出版社，2008〕，頁485），其對清學流變的把握，足以啟發人。

題。

三、內在理路

1976年《論戴震與章學誠》初刊以後，此書的分析方法，即從學術思想變遷的自主性(the autonomy of intellectual history)來回答清代考證學對宋明道德形上學的取代，曾引起質疑，認爲這樣的分析方法忽視了政治、社會等外緣影響對於學術思想變遷的作用。20年後，余先生在爲此書的增訂本寫序時，作了一個很簡單的解釋性回應，同時列舉了幾篇針對相關研究取同樣方法的論文[42]，以供讀者參證。20年後的這個解釋性回應之所以很簡單，是因爲早在《論戴震與章學誠》完稿前後，余先生在臺灣大學歷史研究所題爲《清代思想史的一個新解釋》的講演中，曾經對此研究進路作過比較詳細的解釋，並將之概括爲「內在的理路」(inner logic)[43]。

「內在理路」的提出，直接的緣起是清代學術思想史的研究。清代的學術思想一改宋明儒學發明義理的精神，呈以考證樸學的面貌，從而使得宋明以降的新儒學在清代發生了突然性的中斷，使學術思想完全轉型。對於這個學術思想史上的顯象，在余先生看來，傳統的解釋主要是從反滿的角度與市民階級的角度，究其實，都是從政治與經濟等外在因素來解釋學術思想的演變。這種解釋雖然自有它的某些根據，但卻存在著大的問題，即它從根本上忽略了思想史本身是有生命、有傳統的。余先生強調：

> 這個生命、這個傳統的成長並不是完全仰賴於外在刺激的，因此單純

42 參見《論戴震與章學誠・增訂本自序》，頁1-5。關於余先生列舉的8篇論文，其中中文的4篇，〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉和〈清代思想史的一個新解釋〉補入《論戴震與章學誠》的「外篇」，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉已見前引，〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉收入《中國近代思想史上的胡適》(聯經出版事業公司，1984)，英文的4篇則已編入《余英時英文論著漢譯集・人文與理性的中國》(上海古籍出版社，2007)，即〈清代儒家智識主義的興起初論〉、〈戴震與朱熹傳統》〉、〈戴震的選擇——考證與義理之間〉、〈章學誠對抗戴震——18世紀中國智識挑戰與回應的研究〉。

43 參見〈清代思想史的一個新解釋〉之「緣起」和(一)，《論戴震與章學誠》，頁322-327。

> 地用外緣來解釋思想史是不完備的。同樣的外在條件、同樣的政治壓迫、同樣的經濟背景，在不同的思想史傳統中可以產生不同的後果，得到不同的反應。所以在外緣之外，我們還特別要講到思想史的內在發展[44]。

基於這樣的認識，余先生對於宋明理學的內涵重新作了檢討，並對表面上呈現出巨大斷裂性的宋明理學與清代樸學給予了連續性的解釋，抉發出富有意義的思想價值。余先生關於中國近世思想史的論述，後文第六節專述，這裡則申論「內在理路」這一方法及其隱含的歷史觀念。

在方法的層面，「內在理路」具有兩方面的涵義。第一，即上述的從學術思想的自身邏輯來理解與解釋學術思想史的某種變化，而不是完全將學術思想視爲特定社會歷史過程的產物，從而給予簡單化的處理。第二，在學術思想史的研究中，爲了真切地把握住學術思想所要針對的問題，固然有必要對學術思想所處的歷史環境加以理解，但是，學術思想的最終理解仍然必須回到它自身的語境中。余先生講：

> 我深信，研究學術思想史而完全撇開「內在理路」，終將如造寶塔而缺塔頂，未能竟其全功。或者像程顥譏諷王安石「談道」一樣，不能「直入塔中，上尋相輪」，而只是在塔外「說十三級塔上相輪」而已[45]。

在余先生那裡，「內在理路」固然是一種研治思想史的重要方法，但更重要的實在於此方法隱含著他的重要的歷史觀念，這就是他不認同學術思想單一地受決定於特定的社會歷史過程這樣的歷史決定論，而強調思想在歷史過程中具有自己的能動性。

余先生這一歷史觀念，以及基於其上的具體研究，雖然在1970年代的清代學術思想史研究中才得到彰顯，但實際上早在學生時代就已確立。在他的博士

44 〈清代思想史的一個新解釋〉，頁325。

45 《余英時作品系列・總序》，頁2。對塔說相輪一事，見《二程集・遺書》(中華書局，2004)，卷1，頁5-6。

論文導言中，余先生曾講：

> 我們這一代思想史家特別面對的另一個長期存在的困惑是因果觀念的問題。受歷史唯物論，最近更直接的則是受知識社會學的衝擊，人們今天普遍傾向於從社會、經濟和政治環境出發思考觀念。……如我所見，對於一個持決定論的歷史學家來講，決不可能有這種意義上的「觀念史」，即觀念也擁有它自身超越社會歷史環境的歷史，即便是在非常有限的程度上。所有的觀念必須要追溯到各自的社會起源，所謂的觀念史或思想史因而被還原為在寬泛意義上正當地帶有社會歷史的上層建築構件特徵的東西。

而他並不接受這樣的歷史因果觀。他認同的是，「在某種限定的意義上，觀念的確具有自己獨立於社會環境的生命」，因此，這一理論假定成爲他在博士論文中爲分析東漢生死觀而設定的性質與目標的理由之一[46]。

如果我們從更一般的意義上來看，余先生之特別重視人的精神的傾向表現得更早。《漢晉之際士之新自覺與新思潮》是余先生進入國史研究中較早的重要論文[47]。當此研究時，余先生嘗與錢穆先生有書信往還，錢先生在1960年5月21日的論學書簡中指出：

> 弟（指余先生）原論文正因太注重自覺二字，一切有關政治社會經濟等種種外面變動，弟意總若有意撇開，而極想專從心理變動方面立論，但內外交相映，心理變動有許多確受外面刺激而生，弟文立論，時覺有過偏之處[48]。

引此文獻，並不在關心研究方法的得失問題，而在指出余先生在具體研究上，的確非常重視人的精神在歷史中的作用。而在非具體研究上，由余先生23歲的

46 《東漢生死觀》，頁5-6。

47 收入《士與中國文化》（上海人民出版社，1987），頁287-400。

48 《猶記風吹水上鱗》（三民書局，1991），頁250。

早年文集《到思維之路》，則活脫脫地看到他對思想獨立的追求是他最基本的人生理想。因此，在「內在理路」的問題上，實際上包含著三個層面的內容，一是研究的方法，二是歷史的觀念，三是人生的理想。

作爲研究的方法，在清代學術思想史的具體研究中，「內在理路」成爲詮釋宋明理學轉變爲清代樸學的有效工具，它從學術思想的自身邏輯對清代的學術轉型給予了合理的解釋。這樣的解釋不僅基於足夠的材料，而且打開了認識清代學術思想，乃至宋明理學的另一頁窗戶。

這裡，尙需申述的是，余先生由「內在理路」的應用對清代學術思想的分析，事實上也爲理解20世紀中國學術的現代轉型，特別是儒學價値的現代轉化提供了重要的路徑。中國現代學術的建立是以西學化轉型爲基本特徵的，傳統儒學的價値如何在這樣的現代學術建制下獲得傳承，這是研究中國傳統思想的學人所不得不常懸頭腦中的問題。余先生通過清代學術思想的研究，認爲現代儒學的傳承，接著清儒「道問學」的知識傳統是一條堅實可循的道路。他深信，「現代儒學的新機運只有向它的『道問學』的舊統中去尋求才有著落」[49]。余先生的這一論斷是否能被提倡儒學的人所接受，另當別論，但對於儒學的詮釋與重建卻無疑是一個値得注意的路徑。

作爲歷史的觀念，「內在理路」所隱含著的對歷史決定論的否定，爲余先生整個的中國史研究既奠定了基礎，又確立起目標。余先生自早年進入史學領域之後，就希望認識中國文化傳統的特色。這樣的目標在今天看來，也許是很可以理解，不足爲奇的，甚至是理應如此的，因爲「自20世紀70年代以來，西方的人文、社會科學，包括史學在內，顯然已開始轉向，實證主義（以自然科學為範本）、文化一元論和西方中心論都在逐步退潮之中。相反的，多元文化（或文明）的觀念已越來越受到肯定」[50]。但是，在余先生進入史學領域的1950年代，甚至在他研究清代學術思想史的1970年代，即便是在西方，「所處的是一個決定論思想得勢的時代」[51]。至於在中國，歷史決定論的影響更爲深重。余先生對此是有深刻分析的，他講：

49 《論戴震與章學誠》，頁9。

50 《余英時作品系列・總序》，頁6。

51 《歷史與思想・自序》（聯經出版事業公司，1976），頁4。

> 在現代中國的史學界，建立這一基本預設(俊案指「中國文化是一個源遠流長的獨特傳統」)是很困難的。這是因為從20世紀初年起，中國學人對於西方實證主義的社會理論(如斯賓塞的社會進化論)已崇拜至五體投地。嚴復譯斯氏《群學肄言・序》(1903)已說：「群學何？用科學之律令，察民群之變端，以明既往、測方來也。」可見他已深信西方社會學(「群學」)和自然科學一樣已發現了社會進化的普遍「規律」。所以章炳麟、劉師培等都曾試圖通過文字學來證實中國歷史文化的進程，恰恰符合斯氏的「律令」。但當時西方社會學家筆下的「進化階段」其實是以歐洲社會史為模式而建立起來的。因此與崇拜西方理論相偕而來的，便是把歐洲史進程的各階段看成普世有效的典型，而將中國史一一遵歐洲史的階段分期。從此以後，理論上的「西方中心論」和實踐中的「西方典型論」構成了中國史研究中的主流意識[52]。

由此，我們不難體會，余先生在1970年代彰顯的「內在理路」，實有超出單純的清代學術思想史研究的意義。清代學術思想史的研究，除了其自身的學術價值，如重新解釋宋明理學的內涵，以及重建宋明理學與清代樸學之間的連續性，在余先生那裡，這項研究更蘊涵著余先生深一層的關懷，這就是通過具體的個案研究來否定歷史決定論，爲中國文化是一個源遠流長的獨特傳統提供堅實的歷史依據。在清代學術思想史的這一具體研究中，余先生對歷史決定論的否定，最直觀的表現是強調了學術思想具有自己的生命，不完全受制於特定的社會歷史；而深一層的訴求卻是對上述的「西方中心論」與「西方典型論」的否定。二十年後，在不經意的敍述中，余先生透露出這層關懷。在上引那段分析後，余先生便以清代學術史爲例予以說明。他講：

> 一個最極端的例子是清代學術史，有人把它比作「文藝復興」("Renaissance")，有人則比之為「啟蒙運動」("The Enlightenment")。「文藝復興」和「啟蒙運動」都是歐洲史上特有的現象，而且相去三四百

52 《余英時作品系列・總序》，《論戴震與章學誠》，頁6。

> 年之遠，如何能與清代考證學相互比附？中西歷史的比較往往有很大的啟發性，但「牽強的比附」(“forced analogy”)則只能在中國史研究上造成混亂與歪曲而已。但這一「削足適履」的史學風氣由來已久，根深蒂固。

在本節的最後，我試就「內在理路」的歷史觀所引出的余先生的人生理想問題，略作說明。本來，在這樣一個有關余先生的中國近世思想史研究的專門討論中，似乎不必涉及到余先生個人的人生理想。但源於述學而轉見其人，既見之則求知之。蓋知其人，更足以知其學[53]。

讓我從余先生關於「知識份子」(intellectual)與「知識從業員」(mental technician)的區分談起。在余先生看來，知識份子與知識從業員同屬依靠知識技能服務社會而生活的人，但是後者的興趣始終不出乎職業範圍，而前者必須具有超越自己以及所屬階層的利害得失的精神，即在自己所學所思的專門基礎上發展出一種對國家、社會、文化的時代關懷感。不過，更為重要的是，余先生強調：

> 我們不能說，知識份子在價值上必然高於知識從業員。事實上，扮演知識份子的角色的人如果不能堅持自己的信守，往往會在社會上產生負面的作用；知識從業員倒反而較少機會發生這樣的流弊[54]。

這裡，余先生直接強調的是「堅持自己的信守」。這是一個「行」的問題。但在邏輯上，「行」的背後潛藏著一個「知」的問題，因為信守什麼？信守的物件如何產生？這些構成了「行」的依據與內容。此處不言「行」，只論「知」。信守的物件應該是某種價值，某種應然的東西，也就是某一種理想。價值抑或

53 對人的認識似乎也是儒家的最終關懷。《史記・孔子世家》述「孔子學鼓琴于師襄」，始於習其曲，終於得其為人，便形象地描述了這種認識的追求。孟子講：「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？」(《孟子・萬章下》)也表達了對知人的強調。

54 《歷史與思想・自序》，頁3。「知識份子」一詞，2002年後，余先生即棄而不用，改用「知識人」，蓋因強調知識者作為獨立的人的尊嚴，參見余先生〈士的傳統及其斷裂〉一文，收入《知識人與中國文化的價值》(時報文化出版公司，2007)，頁213-224。

理想產生的途徑不外於二，或源於陳義各有高卑的種種信仰，或源於基於客觀認知的深熟思考。從21歲開始創作《到思維之路》中的那些文章起，追求思想的獨立，致力於使主觀的價值依於客觀的知識，堅信理想能夠超越現實並引領現實，既成爲余先生人生的重要理想，又影響他治學的基本方法。「內在理路」所示者，表面上僅爲一具體研究之方法；在對此方法的申述中，余先生進而呈現出他的歷史觀。但是，真正蘊藏在其後，並強有力地支撐著這一方法的，卻是上述余先生的人生理想。對此，後文第五節中還將申論。唯有把握到此，對余先生的思想史研究才能真正由形跡而得精神，由才情而見境界。

四、外緣情境與思想流變

頗值得我們留意的是，余先生固然肯定與堅持「內在理路」的方法及其觀念，但在中國近世思想史的研究中，除了有關清代學術思想的個案研究採用「內在理路」外，其餘的專題研究更多的是轉移到外緣的領域。事實上，即便是在清代學術思想的個案研究中，余先生對於「內在理路」的作用也有過明確的限制。他在《論戴震與章學誠》的〈增訂版自序〉中反復申明：

> 本書的基本立場是從學術思想史的「內在理路」闡明理學轉入考證學的過程。因此明、清之際一切外在的政治、社會、經濟等變動對於學術思想的發展所投射的影響，本書全未涉及。然而我並不是要用「內在理路」說來取代「外緣影響」論。……「內在理路」說不過是要展示學術思想的變遷也有它的自主性而已。必須指出，這種「自主性」只是相對的，不是絕對的；學術思想的動向隨時隨地受外在環境的影響也是不可否認的客觀事實。……「內在理路」的有效性是受到嚴格限定的，它只能相對於一個特定的研究傳統或學者社群而成立。……在我的全部構想中，「內在理路」不過是為明、清的思想轉變增加一個理解的層面而已。它不但不排斥任何持之有故的外緣解釋，而且也可以與一切有效的外緣解釋互相支援、互相配合。

究其原因，是因爲余先生治史中強烈的客觀認知取向。「內在理路」對明清之際儒學轉型的有效解釋，是建立在可靠的歷史事實上的，「其文獻上的證據是相當堅強的」[55]；而要更全面地認識中國思想在近世所發生的深刻而微妙的變化，政治、社會、經濟等外緣環境便成爲必須面對的領域。爲了理解余先生的研究取徑與物件，首先指出並意識到余先生的客觀認知取向，實是非常必要的。

從政治、社會、經濟等層面分析中國近世思想，余先生的工作主要集中在兩項專題研究上，一是1985年完成的《中國近世宗教倫理與商人精神》，以及進而拓展出來的兩篇長文，〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉(1994)和〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之表現〉(1997)[56]；二是2002年完成的《朱熹的歷史世界》，以及由其中〈緒說〉而延伸的研究〈明代理學與政治文化發微〉[57]。需要補充的是，兩項研究雖屬不同時候進行的不同專題，但卻又有交互，尤其是最後撰成的〈明代理學與政治文化發微〉，彷彿更有使兩項研究連結成一體的作用。

在世界文明史中，中國社會的發展曾長期占領先地位，但在近代，由於西方資本主義的興起，中國嚴重地衰落了。因此長期以來，中國何以沒有發展出資本主義的經濟形態，成爲研究中國近世的一個基礎性的重大問題。對於這樣一個幾乎是經濟與社會領域的課題，思想史的研究似乎是無容置喙的。但是，韋伯的《新教倫理與資本主義精神》在資本主義的研究中開闢了一個極其重要的路徑，即追溯宗教觀念對於人類行爲的影響。余先生以爲，「韋伯關於西方資本主義的興起的解釋涵蘊著一種理論的力量，可以從反面說明東亞——尤其是中國——何以沒有發展出資本主義的經濟形態」。而至1980年代，歷史上深受儒家文化影響的東亞地區出現經濟快速成長，又以現實的方式向人們提出了韋伯式的問題，即「儒家——或者更廣義地說，中國文化——是否曾對東亞的經濟發展發生了積極的推動作用」[58]。余先生由此而考察中國近世宗教倫理與

---

55 《論戴震與章學誠》，頁3。

56 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉收入《士與中國文化》，其餘兩篇收入《余英時作品系列・現代儒學的回顧與展望》(三聯書店，2004)。

57 此兩部分因此而成一獨立性的專書《宋明理學與政治文化》(允晨文化出版公司，2004)。

58 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《士與中國文化》，頁441-442。

商人精神，既對此問題給予了回答，同時也揭開了中國近世思想中的重要面相，梳理了其中的脈絡。

必須指出的是，根據韋伯的研究，新教倫理雖然影響了資本主義的發展。但是，「韋伯這篇關於新教的論文，除了個別之處，並沒有探討因果關係問題」[59]。因此，運用韋伯的觀點研究中國，同樣不是要在中國的宗教倫理與商人精神之間尋求某種因果關係，而只是考察中國的宗教倫理是否具有與新教倫理相似的功能，並且又有什麼根本的差異。余先生指出，具體到近世中國，由這種考察目的出發，「想追問的是：在西方資本主義未進入中國之前，傳統宗教倫理對於本土自發的商業活動究竟有沒有什麼影響？如果有影響，其具體的內容又是什麼？」[60]

余先生在此專題研究上的具體結論，將與他的其他觀點一併在後文專節陳述。這裡仍從思想史研究方法的角度，略述余先生此一研究中所展現的特色。

中國宗教的倫理觀念是一個包容甚廣且頭緒複雜的議題，如何在一個專題而非通論性質的研究中找到相應的切口，進入有效的問題分析，無疑是研究中首先要考慮的難題。在余先生的研究中，他充分注意到了韋伯關於新教「入世苦行」的分析，並結合西方近代的俗世化問題，認爲類似的歷史階段具有普遍性，不同處是在於具體的過程。因此，他由此切入，首論中國宗教的入世轉向，以此考察在此一過程中所呈現出來的宗教倫理，爲此下討論這一宗教倫理與商人精神之間的關係作出鋪設。這樣的切入將原本所涉極廣的領域轉化爲一個具體的認識物件，不僅使整個分析能緊扣主題，而且使得具體分析成爲可能。

不過，切口固然使認識物件得以具體，但進一步的考察仍然面臨選擇。由於儒家倫理佔據著東亞文化的主導地位，因而相關的研究大致聚焦在儒家倫理與東亞經濟成長的關係上。沿此舊轍前行，自然可獲輕車熟路之便，而且大方向終也不誤。相反，跳出定視，棄其引導，則不免困難叢生，問題複雜。但余先生選擇了後者，因爲歷史事實表明，儒家倫理固然對於中國近世的商人精神構成了直接而深刻的影響，但「中國宗教倫理的轉向則從佛教開始」[61]。據此，

---

59 萊因哈特・本迪克斯，《馬克斯・韋伯思想肖像》（上海人民出版社，2002），頁65。

60 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，頁449。

61 同上，頁451。

余先生分別對中唐以後新禪宗的經濟倫理的發生與演進，新道教在兩宋之際的興起以及元明時期的衍化，進行了仔細討論，最後轉向新儒家倫理的全面論述。

在上述三教倫理的具體討論中，余先生彰顯出他治思想史的兩個精彩手法。其一，歷史過程的長卷式展開。雖然儒家倫理仍是最終要關注的主體，但余先生依據史料，從禪宗講起，將始於禪宗、繼而儒家、再而道教的中國近世宗教轉向的歷史過程，給予了長卷式的重現。在這個重現中，余先生既使跨度達九個多世紀的歷史過程（從中唐的惠能〔638-713〕到晚明的林兆恩〔1517-1598〕）呈現出清楚的階段及其特性，又隨時將其間某些重要的關鍵點畫出來。其手法是取其宏大而尤重細微。

玆舉二例以說明。先看禪宗的例子。以中國宗教的入世轉向為切口，本是受韋伯研究的啓發，而中國宗教的入世轉向從禪宗開始，因此很容易由此將禪宗與新教的功能等量視之。余先生在論述中，一方面指出兩者在歷史進程中具有著共同的入世轉向性質，故可以由此而切入分析，但另一方面則指出兩者的社會功能決不可同日而語。新教的革命掀動的是整個西方的信仰與俗世生活，而惠能的禪宗革命只不過是「靜悄悄地發生在宗教世界的一個角落之上，並沒有立刻掀動整個俗世社會」[62]。在思想史的研究中，各種比較是最常用的觀照方法，但稍有不慎極易陷於比附，反受其害。在禪宗的問題上，余先生以中西比較的方式切入，其視野不可謂不宏大，但關鍵更在於他尤重細微的異同區分，這種區分又常常是通過將物件置於具體的歷史場域中得以說明。正是這種細微工夫，所以整個歷史過程的宏大把握最終仍呈現出它的具體綿密的特徵。仍由禪宗的問題而言，既知其社會功能遠非新教而比，則必有進一步的追問，「新儒學和佛教的轉向之間究竟有沒有關係？如果有關係，其關係又屬何種性質？」[63] 這就迫使整個研究，始終將以細微的方式向前展開。再看道教的例子。「三教合一」是道教的一貫立場，但到晚明竟然衍生為整個中國社會的思想主流，甚至出現了林兆恩的「三一教」。林兆恩的「三一教」近似一種粗糙的混雜，在學術思想史的意義上本無足輕重。但在余先生的分析中，道教的入世轉

62 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，頁456。

63 同上，頁474。

向因後起於禪宗與新儒家，故新道教一方面繼承了新禪宗的入世苦行，另一方面又吸收了新儒家的忠孝倫理。正是在唐宋以來中國宗教倫理發展的整個趨勢中，才匯歸於明代的「三教合一」。這不僅極好地解釋了「三教合一」思想在明代的特別興盛，而且揭示了林兆恩「三一教」在思想史意義上的重要價值[64]。

其二，思想內容的獨特性建構。如果說中國宗教入世轉向的歷史展開是畫龍，那麼儒家倫理的思想建構可以比作點睛。余先生畫龍的手法，我已指出是取其宏大而尤重細微，則點睛的手法可概之爲依勢傳神而不拘形貌。

所謂依勢傳神，蓋指余先生建構思想內容時，重在因他所述的歷史過程所關涉到的思想內容。倘若無關，則不贊一辭。思想內容的建構既不求完整表述思想主體的全部思想內容，無論這一思想主體是具體的一個思想家，還是一個學派，甚至一個時代；更不依據外在的某種理論架構來勾勒刻畫。換言之，目光所注與身勢相合，既是必然，也是應然，故點睛手法，只求傳神，不拘形貌。余先生將關於儒家倫理討論的整個中篇題爲「儒家倫理的新發展」，這個「新發展」便點明了他並不是要泛論儒家倫理，而是要在唐宋以來中國宗教入世轉向的大勢中來觀察儒家倫理的目光所注及其傳出的精神。因此，余先生首述「新儒家的興起與禪宗的影響」，使將點之睛與龍之身勢相合；然後點睛，以「天理」、「敬」、「以天下爲己任」合而傳遞出新儒家的倫理關注。顯然，無論是儒家還是新儒家，倫理思想遠非此三點，此思想內容的建構也絕不根據義務論或功利論等倫理學的任何架構，而完全是從處於中國近世宗教倫理入世轉向大勢中的新儒家裡論說中總結出來的「新發展」。

余先生對思想內容的建構之不拘形貌，尤可見之於此下專論朱陸異同一節。從結構上講，此篇主旨「儒家倫理的新發展」所述已完備，似不必另生枝節；從內容上看，朱陸異同乃新儒學的一大論題，學界可謂耳熟能詳，似與此篇難有關聯。唯此，余先生開節坦言，「朱陸思想的異趨不在本篇的討論範圍之內」。但余先生由儒家倫理的入世轉向而觀朱陸異同，發現朱陸思想上的異同實有著來自受眾的社會原因。「朱子的直接聽眾是從『士』到大臣、皇帝的上層社會」；「陸象山則顯與朱子不同，他同時針對『士』和一般民眾而立

64 參見〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，頁472-473，507-508。

教」。由於南宋時期商人階層的出現尚處於起步階段，沒有從根本上動搖士農工商這一傳統的四民秩序，故程朱終爲新儒家的主流。直到明代中葉以後，隨著商人地位的提高，四民秩序的變化，陸九淵心學始得因王陽明良知說而光大，「陸王才真正能和程朱分庭抗禮」[65]。由此識見與論述，不僅使朱陸異同與前述內容在論旨上融合無間，而且可謂使點睛之筆具有神來之功。無此一節，前述可稱貼切，卻不足稱奇；有此一節，則將儒家倫理的入世轉向與新儒學運動中最重大的思想紛爭有了極密切的關聯，不僅使「儒家倫理的新發展」由思想內容的建構進而又轉入思想史的具體歷史之中，從而呈現出思想的鮮活性，而且使得對於新儒家整個思想史的認識別開介面。

實際上，余先生在建構思想內容時，這種依勢傳神而不拘形貌的手法是一貫使用的。譬如在《方以智晚節考》正文四節中，其一、二、四節之「青原駐錫考」、「俗緣考」、「死節考」皆屬歷史過程，而第三節則專論「晚年思想管窺」。此節表面上似游離於狹義的「晚節」，但實際上對於思想家而言，思想正屬於最重要的內容，唯有合此一節，才足以盡見廣義的方以智「晚節」。只是，在余先生更多的研究中，這種思想內容的建構常寓於歷史過程的敍述中，由於表現得很不經意，不易覺察。譬如在《朱熹的歷史世界》中，余先生嘗論及宋儒「得君行道」的問題。「得君行道」似乎是一個不必言詮的儒家概念，而且所論重在梳理南宋諸儒在實際歷史中對此概念的踐履，因而未必專論此一概念。但是余先生卻在進入正題之前，對此概念專門加以澄清[66]。這種思想分析看似信手拈來，但其實卻需要非常自覺的意識。

總的來說，當余先生從外緣環境來分析某一思想流變時，他會在注意到歷史節奏的同時，盡可能從不同側面來逼近最終要處理的思想本身。上述關於新儒家的倫理發展的分析是如此，下篇專論「中國商人的精神」也是如此。他從「治生論」、「新四民論」，以及「商人與儒學」三個既有所區別，同時又轉相遞進的側面來層層呈現營造明清商人精神世界的外緣環境，最終分析「商人的倫理」與「賈道」，使思想史的研究極其窮處而後止。在每個側面的觀察中，

---

65 所引參見〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，頁511-515。

66 見《朱熹的歷史世界》，下冊，頁424。

外緣環境對於思想流變的影響因其細微而極富歷史感。譬如在討論「新四民論」的問題上，余先生在引用歸莊「士不如商」的論述以說明四民的新觀念時，不忘指出，「歸莊是明遺民，他勸人經商而勿爲士是出於政治動機，即防止漢人士大夫向滿清政權投降」[67]，從而使得思想背後的歷史複雜性畢現無遺。

與《中國近世宗教倫理與商人精神》相比，《朱熹的歷史世界》在研究性質與方法上，基本一致。這點，余先生講得很明白：

> 無論是《朱熹的歷史世界》或《中國近世宗教倫理與商人精神》，我都不能不儘量打通思想史與其他專史(如政治史、社會史、經濟史、宗教史)之間的隔閡。換句話說，我的研究取徑並不限於較嚴格意義的思想史(intellectual history)，而毋寧近于一種廣義的文化史(cultural history)[68]。

不過必須指出，《朱熹的歷史世界》意在重構朱熹的「歷史世界」，涉及大量的人物與事件，要比《中國近世宗教倫理與商人精神》單純關注「倫理」與「精神」複雜許多，所以就具體的研究方法而言，前面所分析到的各種方法在《朱熹的歷史世界》中都得以並用，而且手法嫺熟。

爲免重複，這裡僅就《朱熹的歷史世界》在方法上特別顯著而前文又不曾論及的二點略作申述，以結束本節[69]。其一就是心理史學(psychohistory)的實踐。廣義而言，「知人論世」是余先生治史的基本追求，而思想史之宗旨更在由歷史的一切表象而獲知古人之心，同時復由其心而反觀表像，故心理分析在余先生的研究中本來就有所涉及，譬如《方以智晚節考》。但是就心理史學而言，在余先生的研究中，確實僅有《朱熹的歷史世界》專門涉及，而且佔有極

---

67 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《士與中國文化》，頁533。

68 〈田浩《朱熹的思維世界》增訂本新序〉，《會友集——余英時序文集》(明報出版社，2008)，頁81。余先生這裡所稱「廣義的文化史」，在我的分析概念中，即是history of thought，重在關注思想與環境的互動。

69 關於《朱熹的歷史世界》的結構、撰寫手法以及內容，我曾通過與錢穆《朱子新學案》的比較加以說明，參見〈理氣混合一元論與內聖外王連續體〉，刊《儒林》第二輯。後另題為〈推陳出新與守先待後〉，刊《學術月刊》2006年第7期。

重要的比重。

心理史學雖然總的來說是心理學的理論應用於史學的產物，但重在深度心理學(depth psychology)的應用，即更關注通過負面的潛意識(即余先生所引朱子所言的「泯然無覺之中，邪暗鬱塞，似非虛明應物之體」[70])分析來說明人的行爲。人的潛意識在性質、結構、動力等方面固然具有共性，但文化傳統的不同必然也會在內容上導致差異。余先生深知其中的異同，自始便高度警惕到進入心理史學「是一險途」，「稍一不慎，便會流於荒誕不經」。故他從兩個方面對心理史學方法的引入加以規定：第一是在大的原則上，「探索基本上是從中國已有的心理觀察出發」，「並不奉任何一家的理論——包括佛洛德在內——爲金科玉律」；第二是在具體的內容上，絕不將心理因素加以泛用，而只是限定在皇權分裂的分析。有了這兩條規定，《朱熹的歷史世界》第十二章裡對於孝、光二帝的離奇行爲及其心理因素的分析，讀來令人心折，決無荒誕之感。整個方法仍然基本是考證與詮釋的交互使用，只不過材料和所要說明的問題有所不同而已。

其二則是思想人物的鮮活呈現。《朱熹的歷史世界》重在「歷史世界」的重現，故整個敘述具有強烈的現場感，這自然有賴於余先生學兼文史的工夫。但我這裡所要強調的，卻是余先生此一研究中尤爲凸現的對思想人物的鮮活呈現。歷史的主角是人，史學在任何方面的研究實際上都只不過是在重建歷史的場景，其最終的目的是爲了呈現出場景中的人。但事實上，在大量的史學研究中，人卻是缺席的，更不必說鮮活的呈現。思想史的研究也同有此弊，但見冰冷之思想，難見有血有肉的思想者。我確信在余先生的整個史學研究中，人的關注始終是核心[71]。而在他的思想史研究中，人的鮮活呈現似乎更爲注意，這在《朱熹的歷史世界》中凸現得尤爲生動。整個書就像一部生動的歷史戲，細微鮮活處俯拾皆是。茲舉一例以概其餘。爲了再現理學集團與官僚集團的衝突，余先生從《四朝聞見錄》中採得一則史料，記錄了理學集團中的葉適、詹體仁與官僚集團中的劉德秀相會於丞相留正府第的一段情景：葉、詹言談正

70 《朱熹的歷史世界》，下冊，頁397-398。

71 參見余先生在《歷史與思想·自序》對於蘭克歷史理論與方法的闡明。《歷史與思想》，頁10-13。

歡，見劉到而神色頓異；劉揖之寒暄，葉尚能應付幾句，詹則長揖而已，然後葉、詹離席默坐，令劉有凜然不可犯之感。余先生據此而彙集相關材料，不僅清楚說明了兩個集團之間的衝突，而且點出了相關人物的性格，使得整個形象鮮活逼真[72]。

當然，我們回到本節主題，上述申論，其旨仍在從不同的方面說明，余先生爲了揭示思想流變與外緣情境的關係，在視野上是非常開闊，而在方法上是不拘一格的。若論他的基本指導原則，則誠如他反復所言，「是『量身裁衣』，而不是『削足適屨』」[73]。

五、問題意識與兩個世界

以實證與詮釋的交互爲用爲方法，以觀念的追溯與展開爲核心，以內在理路與外緣情境爲路徑，這是我對余先生治中國近世思想史的基本認識。在這基本認識以外，則覺得還有兩個重要的問題，雖在余先生的中國近世思想史研究中同樣得到反映，本節論述也盡力圍繞著此一領域展開，但其所涉卻決不限於中國近世思想史的具體研究，而是牽連到余先生的整個學術思想的認識。

第一，問題意識如何產生？柯林伍德認爲歷史是人的活動，而人的活動是受其思想的支配的。現實中的人也同樣如此。因此他強調，當一個歷史學家去研究歷史時，「歷史學家必須明確自己想要知道的東西是什麼」[74]。這就是一切研究中的問題意識。然而，問題意識如何產生？這是很容易追問的基本而重要的問題。余先生受過現代史學的嚴格訓練，他對柯林伍德的思想既熟悉，又同情。因此，他對於問題意識不僅非常自覺，而且也是始終貫徹在他的研究中的。甚至，由於問題意識的原因，余先生在中國近世思想史的某些研究，譬如《中國近世宗教倫理與商人精神》，便由於其問題是「韋伯式的」，從而引起質疑。

第二，雙重路徑是否衝突？「內在理路」注重學術思想變遷的自主性，「外

72 《歷史與思想》，頁649-653。

73 同上，頁398。

74 《柯林伍德自傳》(北京大學出版社，2005)，頁79。

緣情境」則強調學術思想變遷的依他性。兩者截然相反。誠然，余先生對於「內在理路」使用的有效性作了反復限定。同時，對於「外緣情境」最終說明學術思想的變遷也有所保留，儘管他的許多研究致力於沿著「外緣情境」的路徑展開。如果限於具體研究的工具上看，兩種路徑的衝突並非不可調和，隨緣從權自無不可。但在理論上窮究到底，仍不免出現衝突。余先生在歷史因果論上堅持多因論，力求使雙重路徑得以統攝而獲得自恰，但也仍然是就歷史的陳跡上講，而不是在理論的邏輯上論。此外，在前述「內在理路」一節最後論及知識份子的信守問題時，曾指出信守的物件應該是某種價值、某種理想。如果堅持信守，而同時又承認所信守的價值與理想必定受制於「外緣情境」，則信守與受制即便不完全對立，也難免不存在著緊張。

余先生在前一個問題上的實踐與論述，可以分兩個層面來討論。首先是比較操作性的層面。試觀方以智、戴震與章學誠、朱熹三部專著，研究的物件都是學界已有相當研究，但卻又有未發之覆，甚至存在著嚴重的偏頗。方以智自四庫館臣起，就因時代原因而屢獲見重，但「三百年來不僅無人譜其生平，即欲求一翔實可信之傳記亦渺不可得」。余先生治明清思想，啓途於錢穆的《中國近三百年學術史》，但錢著也未能討論到方以智[75]。戴震與章學誠以及清代中期學術思想，清末以來已為中外學界所論，但大的問題仍然明顯存在，如宋明與清代學術思想之間究屬斷裂抑或連續？外緣情境是否足以解釋清代樸學的興起？等等。至於朱熹的研究，更可謂汗牛充棟，但幾乎全在思想而甚少從別的視角加以討論。由此似可推知，在操作性的層面上，余先生的問題意識深植於他對所涉領域的學術史的識見之中。至於更具操作性的選題辦法，以我目力所及，余先生似未曾筆及於此；但我曾幸聆余先生教誨，以為陳垣「家書」中所指示的在那些已有研究而又待推進的論域中考慮選題是明智之舉[76]。顯然，這裡的基礎仍是學術史的認識。

當然，學術史的識見決非易事，它取決於學者的整個學養。但這裡，我想特別標示一點，即余先生非常強調開放而又批判的精神。對學術史的全面認

75 參見《方以智晚節考・自序》。
76 參見《陳垣史學論著選・家書》(上海人民出版社，1981)，頁628。

識，這是一種開放的現代學術規範。遵守這種開放的學術規範，就是要「接受其他學者有根有據的斷案，但卻不盲從任何尚待商榷的論點，無論持之者是多麼受推重的權威。僅僅開放而不批判，那便必然流爲隨人腳跟而喪失自我了」[77]。在這點上，余先生可謂踐履甚篤。這裡只須例舉他在面對自己極其敬重的錢穆、楊聯陞兩位業師的學術成就時，所堅持的「批判的精神」即可[78]。余先生治中國近世思想史的頗多問題與論述，都受啓于錢穆的論著，但在立意與論斷上每每與師說相異。輕則「拾遺補闕」，如方以智研究。中則承其緒而變其意，如錢先生強調清學與宋學的連續性，此爲余先生治清學之出發點，且同以戴震、章學誠爲清學之重鎮。但錢先生以爲迫于清廷高壓，即便是「魁傑」戴震，亦難改清學「一趨訓詁考訂，以古書爲消遣神明之林囿」之狀；章學誠起而糾謬繩偏，充其量「亦適至於遊幕教讀而止」。清儒之成就「烏足以上媲王介甫、程叔子之萬一耶」[79]！而余先生則以學術思想典範之轉移，對以戴、章爲代表的清學不僅高度肯定，且以爲其「道問學」的取向正足以下開儒學的現代轉型。褒貶可謂幾近天壤。重則別開生面，如朱熹研究。余先生與錢先生論學領域多有交集，有所異同學人盡知。余先生與楊先生論學各有偏重，商榷實少。我雖僅得一見，但仍足見余先生「批判的精神」之一貫。楊先生有一重要論文〈報——中國社會關係的一個基礎〉[80]，論證帝制中國發展出分殊主義，並繼續保持二元的道德標準，從而印證西方社會學家以道德的特殊性與普遍性分論中西差別的論斷。而余先生「對這一論點深爲懷疑」，並予以分析反駁[81]。

除了由學術史的認識產生問題意識外，在操作性的層面，余先生還提到過楊聯陞先生的治學程式。余先生講：

> 大體上說，楊先生平時在一定的範圍內博覽群書，現代社會科學的訓

77 〈何俊《南宋儒學建構》序〉，《會友集》，頁192。

78 就「批判的精神」而言，余先生頗欣賞西方「吾愛吾師，吾尤愛真理」之傳統，但亦曾同時面諭，中國自有師道，不可完全照搬。細觀余先生論學文字，凡認同處闡揚師說，於商榷處姑隱其名，此或情理各安。

79 詳見錢穆，《中國近三百年學術史・自序》，頁1-2。

80 中譯本收入《中國思想與制度論集》（聯經出版事業公司，1976），頁349-372。

81 參見〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁28-29。

> 練則在閱讀過程中發生部勒組織的作用。讀之既久，許多具體問題便浮現腦際，而問題與問題之間的層次和關係也逐漸分明，這時有哪些專題值得研究，並且有足夠的材料可供驅使，都已具初步的輪廓，然後他才擇一專題，有系統地搜集一切有關的材料，深入分析，綜合成篇[82]。

這是否同樣是余先生產生問題意識的路徑，沒有直接的證據。但回憶余先生的指點，細讀他的論著，加之考慮他畢竟正式師從楊先生五年有半，後又合教了九年的課程[83]，因此，將楊先生之法視爲余先生的夫子自道，雖不中，亦不遠。

由此認定，則此一治學程式便涉及到了余先生有關問題意識的第二個層面，即比操作層面更進一步的理論層面的思考。余先生提到，「現代社會科學的訓練則在閱讀過程中發生部勒組織的作用」，這便意味著，不僅是在問題意識上，而且在整個的實證與詮釋上，西方的概念與理論都起到了極其重要的作用。這自然會引發疑問，甚至「引起誤解」[84]。屬於「韋伯式的問題」的論著《中國近世宗教倫理與商人精神》之引發爭論，原因即在於此。

我們知道，余先生「自早年進入史學領域之後，便有一個構想，即在西方(主要是西歐)文化系統對照之下，怎樣去認只中國文化傳統的特色」[85]。比較意識似乎可以說構成了他的全部研究的思想背景。落實到具體研究，余先生強調，「今天我們對中國的思想傳統進行現代的詮釋自然不能不援引西方的概念和分析方式」，「甚至也無法完全不涉及西方的理論」，「理由很簡單：現代詮釋的要求即直接起於西方思想的挑戰」[86]。綜其旨意，余先生實際上是指出，一方面，問題意識產生於當下的時代問題的關懷，而對於現代的中國，最大的時代問題莫過於如何回應西方思想與文化的挑戰；另一方面，這種回應所基於的對中國思想與文化的研究，又無法脫開，甚至必須應用西方的概念與理論。

---

82 〈中國文化的海外媒介〉，改入《猶記風吹水上鱗》(三民書局，1991)，頁175-176。
83 同上，頁175。
84 《中國思想傳統的現代詮釋・自序》，頁3。
85 《余英時作品系列・總序》，頁4。
86 《中國思想傳統的現代詮釋・自序》，頁4-5。

顯然，兩者之間存有悖論。余先生在《中國思想傳統的現代詮釋・自序》中分析，同樣的困境曾經爲宋明新儒家所面對，宋明新儒家正是通過佛教的概念和分析方法彰顯出了儒家的特性，豐富並更新了儒家的傳統。不過，宋明新儒家所使用的佛教概念與分析方法，已經過數百年儒釋思想的彼此「格義」而實現本土化，因此，新儒家之使用佛教的概念與分析方法，主要是在技術層面，而不在義理層面。相形之下，西方思想在現代中國尚未完成彼此「格義」而本土化的過程，其複雜性也遠非佛教能相提並論，但西方思想卻連同其概念與分析方法席捲中國學術思想界。在這樣的情況下，借用西方的概念與理論來認識中國思想，則所謂的問題與分析架構都可能是外在的，乃至是虛假的，無效的，因爲它們在根本上缺乏中國思想的自在性。

回避既無可能，且不應該。雖然困難重重，但只能前行，用余先生的話講，在中國思想的現代研究中，「中西觀念的『格義』、西方概念的『本土化』和現代詮釋這三層工作今天必須在同一階段中『畢其功於一役』」。在這個前行中，最可靠的路徑，余先生以爲，就是立足於從中國傳統及其原始典籍內部來觀其脈絡，西方的概念與理論只起緣助性作用；而基本方法是「不但要觀察它(中國傳統)循著什麼具體途徑而變動，而且希望盡可能地窮盡這些變化的歷史曲折」。[87]這正是余先生在中國近世思想史研究中所呈現出的基本特徵。[88]

總之，統觀余先生在操作與理論兩個層面上的論述，參之他的實際研究，基本可以看到，他的問題意識是由學術史的識見、固有材料的梳理、西方概念與理論的借鏡三個方面合而產生的。其中，所倚固有輕重，實施亦有軌則。

與問題意識相比，雙重路徑的問題不在其本身，而在其背後的理論，即歷史與思想的關係。對此，余先生在《歷史與思想·自序》中將他的基本觀念表達得很清楚：

87 《中國思想傳統的現代詮釋・自序》，頁7-8。

88 陳寅恪標舉王國維在中國近代學術界轉移一時風氣而示來者以三軌則之一，就是「取外來之觀念與固有之材料互相參證」(見許冠三，《新史學九十年》〔嶽麓書社，2003〕，頁83)。余先生敬重陳寅恪，學人皆知，而余先生對王國維之推重，溢於言表。曾示知，王氏的一些論文堪為不朽典範。余先生對中西之參證實是沿王氏軌則而進之，這個貢獻既見之於他具體的專題研究，更見之於他自覺的理論闡明。

> 我始終覺得在歷史的進程中，思想的積極的作用是不能輕輕抹殺的。而且只要我們肯睜開眼睛看看人類的歷史，則思想的能動性是非常明顯的事實，根本無置疑的餘地。但是我並不曾唯心到認為思想是歷史的「最後真實」(ultimate reality)，也不致天真到認為思想可以不受一切客觀條件的限制而支配著歷史的發展。

在這個陳述中，「內在理路」與「外緣情境」作爲具體的研究路徑，其並存的依據已完全涵於其中，自不待言。而這裡要指出的是，余先生上述對歷史與思想的雙重承認，同時也表明了兩者之間存在著緊張，乃至衝突。思想的邊界固然難以劃定，但思想無外乎是人關於自己生活的應然性的思考及其形成的觀念。雖然思想源于對現實世界的思考，其結果複受現實世界的影響與制約，但思想的訴求無疑朝向應然性，其觀念不免具有著理想性。故思想一旦形成，其理想性與現實的實然性構成緊張與衝突，勢所必然。

事實上，余先生對這一緊張與衝突是完全認識到的。他在論述新儒家的「天理世界」時，於引述朱子「氣強理弱」的話後，就明白地指出：

> 這個「理弱氣強」的觀點最能顯出新儒家倫理與「此世」之間的緊張是何等巨大、何等嚴重[89]。

此外，余先生嘗解讀《紅樓夢》。他的結論是：

> 紅樓夢這部小說主要是描寫一個理想世界的興起、發展及其最後的幻滅。但這個理想世界自始就和現實世界是分不開的：大觀園的乾淨本來就建築在會芳園的骯髒基礎之上。並且在大觀園的整個發展和破敗的過程之中，它也無時不在承受著園外一切骯髒力量的衝擊。乾淨既從骯髒而來，最後又無可奈何地要回到骯髒去。在我看來，這是紅樓

89 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《士與中國文化》，頁489。

夢的悲劇的中心意義，也是曹雪芹所見到的人間世的最大的悲劇[90]！

在這段話裡，余先生將《紅樓夢》中的理想世界(思想)與現實世界(歷史)之間的關係勾勒爲三層：1.「大觀園的乾淨本來就建築在會芳園的骯髒基礎之上」(思想源於歷史)；2.「在大觀園的整個發展和破敗的過程之中，它也無時不在承受著園外一切骯髒力量的衝擊」(思想的內在理路始終受制於外緣情境)；3.「乾淨既從骯髒而來，最後又無可奈何地要回到骯髒去」(思想最終屈於歷史)。這當然是余先生關於《紅樓夢》與曹雪芹的「兩個世界論」，不能據此而輕言余先生也持相同的世界觀。但是，至少可以斷言，余先生在他的中國近世思想史研究中，已完全認識到理想世界與現實世界之間存在著上述三層關係。而且還必須意識到，余先生解讀《紅樓夢》雖遲至1973年秋，但其兩個世界的看法早在1955年剛到哈佛時就「蓄之於胸了，並且還不止一次地向少數朋友們談論過」[91]。這意味著，從剛開始研究史學起，余先生就擁有「兩個世界論」了。

在「兩個世界論」的三層關係中，前兩層在雙重路徑的討論中已得到呈現，唯獨第三層，有待申論。「乾淨既從骯髒而來，最後又無可奈何地要回到骯髒去」(思想最終屈於歷史)。余先生指出了，這是一個悲劇！但悲劇的背後，卻未必是悲觀的人生。曹雪芹「十年辛苦」建造出大觀園這個理想世界，它最終雖然「又無可奈何地要回到骯髒去」，但建造這個理想世界，本身未嘗不是對現實世界存以期望，對未來抱以樂觀[92]。「大觀園」固然以悲劇告終，但至少在余先生熟知的中國近世思想傳統中，這個以大悲劇告終的人間世仍然會重新開始。他曾引《朱子語類》的話：

問：「天地會壞否？」曰：「不會壞，只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」

「人無道極了」，足以使人間世沉淪，但天地「不會壞」，人與物會「重新起」。

---

90 《紅樓夢的兩個世界》(聯經出版事業公司，1978)，頁61。
91 同上，〈自序〉，頁3-4。
92 參見〈曹雪芹的反傳統思想〉，《紅樓夢的兩個世界》，頁237-258。

因此，理想不僅值得信守，而且論學正應秉此理想以照亮人間，即如朱熹所言，「聖人所以立教，正是要救這些子」[93]。

不過，疑問相隨而來。以信守立身，固然是余先生的選擇，但秉持理想而言學，儘管可以說只是存於理念，然終究難脫實際研究中存在著以「外緣情境」湊合「內在理路」的嫌疑，這豈不與前述雙重路徑並重之法相悖嗎？爲了解開這個疑問，我願詳引余先生關於蘭克的史學理論與方法的闡述。余先生講：

> 蘭克決不承認史學只是事實的收集，也不主張在歷史中尋求規律。相反地，他認為歷史的動力乃是「理念」(ideas)，或「精神實質」(spiritual substances)；在「理念」或「精神實質」的背後則是上帝。每一時代的重要制度和偉大人物都表現那個時代的「理念」或「精神」，使之客觀化為「積極的價值」(positive values)。史學的目的首先便是要把握住這些「理念」或「精神」。他自己的重要著作，如《宗教革命時代之日爾曼史》、《拉丁與日爾曼民族史，1494-1514》，以及他晚年未及完成的《世界史》(只寫到中古末期)巨著等都企圖透過許多特殊的事象以瞭解其間之內在關連性，並進而窺見歷史上的「趨向」(tendencies)和每一個時代的「主導理念」(leading ideas)。

余先生深知蘭克的史學包含著深刻的德國唯心論傳統，故他進而指出：

> 我當然不是說，因為我們要接受蘭克的方法論，所以連他的德國唯心論一齊搬到中國來。我只是要指出，在蘭克的歷史理論中，思想、精神實佔據著中心的位置；他絕不是一個隻考訂一件件孤立的事實的人，更不是一個以史料學為史學的人。他和許多現代史學家一樣，把人當作歷史的中心。正唯如此，他總認為歷史的真實不能由抽象的概念得之，而必須通過對「全部人生的透視」(clear contemplation of total

93 參見〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《士與中國文化》，頁489-493。余先生又嘗言：「孔子被當時的人描寫成一個『知其不可而為之』的人，正可見孔子雖勇敢地承認『命』的限定，卻並不因此就向『命』投降。」(《歷史與思想・自序》，頁6)

> human life)然後始把捉得定。……在史學研究中要求達到主客交融、恰如其份的境界，是極為困難的事，蘭克在《拉丁與日爾曼民族史》的《自序》中便坦白地承認這一點。但是他仍然強調這是史學家所必當努力企攀的境界[94]。

質言之，一方面是「理念」，是理想；另一方面是「全部人生的透視」，是寫實。二者趨向動態的平衡，使歷史與思想、事實與價值達到恰如其份的融合，正是史學真正「充實而光輝」的境界[95]。王國維嘗以「造境」與「寫境」論詞：

> 有造境，有寫境，此理想與寫實二派之所由分。然二者頗難分別。因大詩人所造之境，必合乎自然，所寫之境，亦必鄰於理想故也[96]。

余先生的雙重路徑並重，乃至他的整個中國近世思想史研究，也正應當以此喻之。

六、中國近世思想史的脈絡與特質

余先生的中國近世思想史研究基本屬於專題性質，他對撰寫「通史」沒有興趣[97]，但「專精與通博」之間力求「趨向一種動態的平衡」，卻又是他的追求之一[98]，故其專題研究中時時含有貫通之意，而且當他以英文論述時，尤重貫通之意的傳達。余先生在通博層面上對於中國近世思想史的呈現，其一是在脈絡的梳理，其二是在特質的彰顯。茲請先述其所梳之脈絡。

余先生是從整個中國思想史來定位近世思想的。他認為「漫長的中國思想傳統可以劃分出三個主要的突破」，最早的突破發生在孔子時代，第二次突破

---

94 《歷史與思想・自序》，頁11-13。
95 史學的這一「充實而光輝」的境界，參見嚴耕望〈治史經驗談〉，《治史三書》，頁60-64。
96 《人間詞話》(上海古籍出版社，1998)，卷上，頁1。
97 參見《余英時作品系列・總序》，頁4。
98 另一追求即是事實與價值之間的動態平衡，見《歷史與思想・自序》，頁14。

發生在三四世紀的魏晉時期，第三次突破就是宋代新儒家崛起與發展，這也是傳統中國時期最後一次重要的思想突破[99]。中國近世思想史的發展脈絡就是圍繞著第三次突破加以梳理的。

宋代新儒家的崛起與發展，在余先生那裡，不只是狹義的儒家形而上的思考，而是廣義的儒家文化重建。從這個廣義的理解出發，8世紀的中唐到18世紀的清中葉屬於一個具有連續性的完整的思想歷程，儘管其間可以區分出不同的階段，即第一個階段是從中唐到南宋中晚期，第二個階段是從南宋晚期到明代中晚期，第三個階段是從明末清初到清中葉[100]。對於這個一波三折的中國近世思想洪流，余先生曾先後從新儒學的自身流變、近世思想的入世轉型、新儒家的政治文化梳理出三條脈絡。梳理的角度雖然完全決定於特定的專題研究，事先並無整體的預備，而且隨著研究的專題發生變化，在具體的論說上作有補充與修正，但總體上卻是一貫的。

關於新儒學的自身流變。余先生依據北宋劉彝對儒家之道「有體、有用、有文」的界定，認為在第一階段三者並重，各自成形，第二階段則是對「體」的思考超過了「用」與「文」的成就，第三階段則是「文」得以凸現。這中間尤為余先生申論的主要是兩點，其一是在「用」上發生的轉折，其二是「體」與「文」的關係。所謂「用」上發生的轉折，是指余先生雖然始終強調儒家的入世性格，認為新儒家的崛起原本就是秉承其對人間世道的關懷，其政治參與在明末清初也仍保持著很大的活力，但在中期曾發生過轉折。余先生曾接受南宋理學已轉為內向的傳統觀點，認為王安石改革的失敗使得新儒家結束了重建政治和社會的夢想，在政治參與和思想建構的選擇中選擇了後者。不過，即使在後來的朱熹研究中，余先生徹底糾正了這個傳統定視，極大地彰顯了理學家的政治情懷，對宋明理學作出了新的梳理，但他仍然強調這決非是對南宋理學在「體」方面的成就的否定，而毋寧說是一個補充。

實際上，關於新儒學流變最重要的脈絡梳理，集中在「體」與「文」的關係上。「體」(尊德性)與「文」(道問學)的緊張雖然肇始於鵝湖的朱陸之爭，但

99 參見〈唐宋轉型中的思想突破〉，收入《余英時英文論著漢譯集・人文與理性的中國》。
100 參見〈清代儒家智識主義的興起初論〉之「四、新儒學：新的分期設想」，收入《余英時英文論著漢譯集・人文與理性的中國》；並參〈唐宋轉型中的思想突破〉。

余先生以爲其真正的意義更發生於後來，因爲在朱陸時代，兩者仍保持著相當程度的平衡。至明代，由於儒家的經典研究衰落到歷史的最低點，尊德性完全歸於良知，致使儒家的知識傳統發生反彈，從而最終衍化爲清代考據學對宋明義理思辯的取代。由於這一變化，後世學者傾向於認爲清儒之學與新儒學的聯繫，或已斷裂而改變意義，或已鬆散而失去意義。然而，余先生強調，雖然他承認清儒之學會因爲其方法而改變新儒學的方向，但就清儒自身的立場與宗旨看，他們的經典文獻研究(「文」)所指向的仍是「體」與「用」，即清儒之學仍處於新儒學「體」、「用」、「文」三者一體的演變之中，並構成其脈絡本身。余先生所著意的不僅於此，還在於他要說明，由宋代新儒家的崛起與發展所引發的中國思想的第三次突破，除了已獲共認的在形而上的「體」方面由宋明儒者取得了巨大成就以外，在「文」上還由清儒取得了巨大成就，而且清儒的成就直接爲中國現代學術的建立鋪設了道路，其實證精神和操作方法則與現代科學相通。

如果說新儒學自身流變的梳理，余先生尚專注在儒家，以及學術層面，那麼在近世思想入世轉型的脈絡上，其視野則拓展到儒釋道三教與經濟社會諸層面。關於唐宋發生變革從而轉型進入近世的論說，在中國史的研究中並非新說[101]，但作爲中國思想實現突破的新儒家的崛起與發展，卻有待發之覆。通常以爲，新儒學旨在破除佛教以世界爲空幻的思想，以及基於其上的價值觀，但又借了佛教的許多概念、範疇。余先生以爲這樣的看法雖然正確，但卻是一個靜態的分析，它假定著佛教進入中國以來，始終保持著原來的超脫世俗的特性而沒有變化。另一方面，新儒學的崛起也被理解爲是對唐末宋初的社會變化而自發產生的自覺反應，這種反應最早追溯到韓愈。但余先生質疑的是，韓愈的時代儒家尚處於僵化而無生氣的經學之中，新儒家從何處獲得思想突破的精神資源？

余先生提出了新儒家的思想突破屬於唐宋思想整體「入世轉向」的精神運動的論說，系統而完整地梳理了由新禪宗發起、新儒家繼續，新道教最終捲入

---

101 參見內藤湖南，〈概括的唐宋時代觀〉，《日本學者研究中國史論著選譯》(中華書局，1992)，第一冊。

的歷史過程。在這個梳理中，這一始於中唐新禪宗的變革、中經兩宋新儒家的發展、轉而金元新道教的傳播，最終歸於晚明三教合一的社會文化的精神運動呈現出清楚的脈絡。一方面，新儒家的崛起與發展仍然是這一長久而持續的精神運動的頂峰，另一方面，這一頂峰被置於寬闊的歷史視野中得以凸現，新禪宗不僅啓動了這一精神運動，而且爲繼起的新儒家提供了從外在的概念、形式到內在的主體性各方面的精神資源；而最終捲入的新道教則既完成了自身教義的世俗化，又促成了整個精神運動的完成。

不過，在這一脈絡上，余先生似乎還掛搭出一條支脈。新儒家在入世轉型中的思想突破，自然是完成了形而上的義理建構，但入世的宗旨終在「經世」。余先生指出，「新儒家的'經世'在北宋表現爲政治改革，南宋以後則日益轉向教化，尤以創建書院和社會講學爲其最顯著的特色。由於這一轉變，新儒家倫理才逐漸深入中國人的日常生活之中而發揮其潛移默化的作用」[102]。但創建書院與社會講學只是形式，新儒家倫理教化的具體呈現究竟又是什麼？由於著眼於專題研究的論域，余先生沒有展開。但在不經意間，余先生於〈曹雪芹的反傳統思想〉一文[103]中牽出了新儒家倫理教化的具體呈現，即「禮法」。此文論證曹雪芹的反傳統思想旨在反禮法，並探源其思想於魏晉。雖然余先生指出，曹雪芹批判的是存於滿族上層的世家禮法，而漢人分家成俗，這種禮法即在漢人上層社會也屬例外；而且余先生還指出，「當時一般社會上受到理學的影響，好用『理』字來壓人，所以戴震批判的是『理』而非『禮』」[104]。但是，余先生最終強調，「曹雪芹反禮法的涵義已超越了魏晉觀點的籠罩，其光芒更突破了八旗社會的樊籬」[105]。換言之，曹雪芹的反禮法終究折射出了中國近世思想在18世紀的脈動，而這個脈動恰恰是由余先生所講的南宋儒家轉向教化所引發的。後朱熹時代的禮教化是新儒家運動的重要內容，而禮的形式從朱熹起就明確爲適時緣俗，如朱熹在《家禮》中特將〈祠堂〉一章冠於篇端，強調

102 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《士與中國文化》，頁510-511。

103 參見《紅樓夢的兩個世界・增訂版序》關於此文緣起與性質的說明。

104 《紅樓夢的兩個世界》，頁247。俊案錢穆在《中國近三百年學術史》第八章「戴東原」所附「程易田」中，嘗述18世紀戴震同時代的程瑤田等在理論上有「以禮代理」之訴求，此既從反面印證了余先生所言，但也反映出「禮」仍在社會中發揮功能。

105 同上，頁258。

制度多用俗禮，就是充分考慮到了「古之廟制不見於經，且今士庶人之賤亦有所不得爲者」[106]。故而如余先生所講，「新儒家倫理才逐漸深入中國人的日常生活之中而發揮其潛移默化的作用」。後來五四新文化運動中所表現出來的反禮教傾向也印證了這一點。因此，余先生對於曹雪芹反禮教的分析誠爲專論，但其最終強調的，已牽聯到近世思想入世轉型這一脈絡，並與現代中國社會文化的變動發生關連。

除了上述脈絡本身的梳理以外，對於近世思想入世轉型這一精神運動的發生與展開，余先生是始終置於具體的歷史中加以說明的。譬如，中唐的政治動亂引發了社會結構的變化，皇帝與貴族對佛教資助的顯著減少導致著佛教團體中出現新的世俗勞作倫理；四民階層的結構性變化，不僅造成了新儒家論學風格的異同，而且導致了思想觀念的變化；清代考證學取代宋明義理思辯，固然源自新儒學的內在衝突，但它最初肇始於明代中晚期，又是與此時工商業興盛而務實風氣的形成有著關係。凡此種種，都使得整個近世思想入世轉型這一脈絡的呈現，折射出了歷史的不同層面。

最後一條脈絡是新儒家的政治文化。在余先生的中國近世思想史研究中，這條脈絡的梳理意義重大。其一，從學術史的意義上看，前兩條脈絡余先生雖然進行了徹底的梳通彰顯，但前輩們的研究曾或隱或顯地有所點示，儘管語焉不詳。而近世思想中的新儒家政治文化這條脈絡，長時期以來不僅隱晦不見，而且智障深固。其二，從余先生自身的研究來看，無論是新儒家的自身流變，還是近世思想的入世轉型，如果認定在後王安石時代，從朱熹到王陽明這一長時段的新儒家真的已遠遠退到思想和道德世界中去建構新儒學，那麼，儘管可以說，這樣的建構在新儒家看來仍屬於「用」，仍堅持著現實關懷，但終究存在著很大的疑問。其一，在新儒家自身流變的脈絡上，經過從南宋中葉到明代中葉如此長時期的政治關懷消褪以後，晚明儒家怎麼會重新煥發強烈的政治熱情與活力呢？其二，在近世思想入世轉型的脈絡上，南宋儒學作爲近世思想突破的頂峰，其入世性格怎麼會甘願於坐而論道的玄思之中呢？隨著新儒家的政

---

106 《家禮》卷1〈通禮・祠堂〉注文，《朱子全書》（上海古籍、安徽教育出版社，2002），第7冊，頁875。

治文化這條脈絡的梳理，不僅冰釋疑解，使余先生關於中國近世思想史的整個研究全盤貫通，而且祛蔽除障，使中國近世思想史得以更全面地呈現。

長期以來，認爲南宋儒家轉向內聖之學已成爲一種牢不可破的定視。通過《朱熹的歷史世界》，余先生徹底破除了此一陳見。根據余先生的研究，王安石終結了中唐新儒學崛起以來專重「外王」的偏向，從胡瑗的「明體達用」轉出了「內聖外王」互爲表裡的理論架構；而宋代士大夫政治主體意識的高度自覺，配以趙宋皇帝「不殺大臣及言事官」的「家法」，宋廷優禮士大夫的政治生態，終於使王安石「內聖外王」的理想得以嘗試君臣「共治天下」。余先生以爲，荆公「新學」與伊洛「理學」在理論形態上屬於同構，但在內容上，理學家們否定王安石的「內聖」之學，視其不正遠在釋氏之上，並認定王安石「外王」失敗正由於「內聖」之不正。故「理學」實是在與「新學」相抗衡中逐步發展完成的。新儒家崛起與發展在近世思想上所形成的突破之一，確實在理學家們的「內聖」之學，即形而上的義理建構與精微的精神修養，但余先生指出，這一「內聖」之學仍然是以「外王」爲訴求的，以朱熹爲代表的南宋儒家仍致力於君臣「共治天下」。由此，宋代新儒家在形而上的義理建構上的重大成就，並沒有被新儒家政治文化(即政治思維的方式和政治行動的風格)的脈絡消解或遮蔽，相反，新儒家在近世思想中的突破在「內聖」與「外王」兩個維度上相得益彰。

不僅於此，余先生進一步將新儒家政治文化的脈絡延伸到明代理學的研究。他指出，明代儒學由於徹底喪失了宋代那樣寬鬆的政治生態，儒家們扼於明代帝王對士大夫的殺辱，只能「獨善其身」，而絕望於「兼善天下」。明代中葉崛起的王陽明心學雖另闢蹊徑，轉向覺民行道，但是，這一轉向仍然無法容身於明代的專制皇權，顏鈞下獄，何心隱與李贄先後死於獄中。正是在這樣的困局中，引發了著名的東林運動，起而與專制皇權作正面的對抗。可見，由於新儒家政治文化這一脈絡的梳理，作爲近世思想實現突破的核心代表，宋明理學一方面呈現出其內在的連續性，另一方面新儒學在宋代與明代所表現出的斷裂也得到了有效解釋。

余先生對於中國近世思想史脈絡的梳理既見上述，則其所彰顯的近世思想的特質也據此可見。其一是人世情懷。近世思想無論是整體的入世轉型，還是

新儒家的自身流變與政治文化，無不盡顯出這一精神特質。即便從消極一面看，在近世思想的入世轉型中，佛教雖然沒有放棄空幻的教義，但其宗教生活卻轉爲世俗；道教原主張絕仁棄義，其間也改倡忠孝。在這樣的思想格局中，那些還存有棄儒而悅老佞釋幻想的人，實際上已無逃世之路。換言之，人世情懷已構成近世思想的生命基調。

其二是理性精神。近世思想的突破在於新儒家的崛起與發展，而新儒家的自身流變所導出的，則是以「道問學」爲標誌的極具知識訴求的清代考證學，這當然是理性精神最重要的見證。即使是新儒家的「尊德性」，無論是訴諸理，還是致良知，憑藉的也是理性，而不是權威與信仰。不僅新儒家如此，新禪宗、新道教的世俗化，乃至商人階層的「賈道」建構，也無不秉持其理性精神。

其三是主體意識。雖然在新儒家的政治文化脈絡中，凸顯的是士大夫的政治主體意識，但是廣義上看，從新禪宗的頓悟見性，到新儒家的持敬致知，都是主體意識的自覺與培植。至於陸九淵「不識個字，亦須還我堂堂地做個人」，商人由傳統的四民之末上升到士商並立，並確立起「良賈何負閎儒」的自負，則更彰顯出在近世思想的洪流中，雖智愚有別、貧富不等，但主體意識的挺撥與張揚已成爲應然的價值觀。

以新儒家的崛起和發展爲思想突破的近世思想，對於後來的中國文化構成了深刻的影響，不僅直接造就了近代中國[107]，實際上也構成了中國文化現代轉化的基礎。余先生的中國近世思想史研究，無論是梳理的脈絡，還是彰顯的特質，以後見之明而言，似皆足以轉向現代而不存在根本的衝突，但近代中國以降的歷史卻充滿了艱難。當然，這既不是余先生的研究所要回答的，更不是中國近世思想所能預知的。不過，在余先生的中國近世思想史研究中，也可以看到，近世思想發展的三條脈絡無不受扼於專制皇權。新儒學的內在理路雖然導引出清代考據學，但並不排除清廷文化高壓的影響，而且歷史表明，隨著這種高壓的持久，極具知識訴求的考據學最終不免流於博雅自娛；晚明的工商業儘管給世俗社會營造了繁華，但在貪腐的官僚體制面前徒顯無奈；新儒家以天

---

107 嚴復，〈與熊純如書〉(1917年4月26日)云：「中國所以成於今日現象者，為善為惡，姑不具論，而為宋人所造就什八九。」《嚴復集》(中華書局，1986)，第3冊，頁668。

下爲己任的弘大抱負，在專制皇權那裡換來的更是腥風血雨。的確，近世思想所培植起來的人世情懷、理性精神、主體意識，培養了許多方以智這樣以身殉道的士人，但面對殺辱，更多的儒者只能如吳與弼那樣「欲保性命而已」。余先生的中國近世思想史研究透露出的上述歷史資訊，對於理解近代以來中國文化的艱難歷程，或能帶來啓發。

Yu Ying-shih's Research on China's Pre-modern Intellectual History

He Jun

Abstract

By exploring Yu Ying-shih's research on China's pre-modern intellectual history, the present paper aims to analyze his research methods, concepts, and academic ideas. This paper also highlights Professor Yu's acknowledgement of the contexts and the special nature of China's pre-modern intellectual history. The present paper consists of six parts: (1) the interactive application of demonstration and explanation; (2) the origins and development of ideas; (3) inner logic; (4) the relationship between external circumstances the evolution of thought; (5) problématiques and two worlds of the ideal (thought) and the actual (history); and (6) the contexts and special nature of China's pre-modern intellectual history as embodied in Professor Yu's research. The present paper emphasizes Yu's pursuit of the dynamic historiographic equilibrium between fact and value, and between specialization and generalization, in order to shed light on the richness and accomplishments of Professor Yu as an intellectual historian.

Keywords: Yu Ying-shih, China's pre-modern intellectual history, historiography

再論清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心

羅志田*

摘要

清代漢學大體以經學爲中心、以考據爲表徵。這樣三位一體的結果產生出一個獨特的現象，即從今日標準看基本是一種方法的考據，那時卻成了學名，在較長時間裡幾乎成了涵蓋一切的學問總稱。在考據的名目之下，經典的聖賢書地位無形中被削弱，經學也與他學漸趨平等，其中受益最明顯的是原本地位最接近經學的史學。大約與所謂道咸「新學」的興起同步，動蕩的時局使得本具「資治」功能的史學顯得更爲有用，出現了從「通經致用」到「通史致用」的轉向，也促進了經學從學術中心滑向邊緣和史學走向中心。

關鍵字：經學、史學、考據學、道咸新學、清代學術

* 四川大學傑出教授(歷史文化學院)、北京大學教授(歷史學系)。
本文對已逝和在世學者均書其名而不尊稱先生，非不敬也。又本文在正文中會標出清人和近人的生卒年，個別略有疑義者僅取其一，不特別注明。對清代以前一般熟知的古人，則不再標出其生卒年。謹此說明。

近代中國不論思想社會，都呈現一種正統衰落、邊緣上升的大趨勢。胡適(1891-1962)所謂「『正統』的崩壞，『異軍』的復活」[1]，形象地表達了從晚清到民初中國學術走向的一個重要特徵。十餘年前我曾撰文，從學術演變的內外理路探討經學從學術中心到邊緣而史學走向中心這樣一個易位的過程[2]。前文所說的中心和邊緣，均相對而言。所謂中心，即大體借鑒梁啓超(1873-1929)所說的「漢學專制」之意[3]。清代漢學[4]盛行於乾嘉兩朝，其積威之餘波，更蕩漾到民國初年。

有中心就有邊緣。漢學既然能形成一學「專制」的局面，則所有其他學問可以說皆處於相對邊緣的地位。不過，中國學問本不主張截然分類，兩千年來，讀書人對各種學問多兼而治之，一般都以經學(及其在各時代的變體)爲主。清代這一現象更爲顯著。但即便如此，那些非經學的學術門類也是整體的「學問」中必不可少的組成部分；其治學者不時表現出明顯的「獨立意識」，在一些時段之中，或在一部分個體學人身上，這樣的意識還可見較強的表現。

尤其史學在中國學術系統中地位相對特殊，其淵源實早於經學，所以昔人有「六經皆史」的說法。古代經的形成有其發展的進程，自西漢儒術獨尊而經典地位獲得官方確認之後，經史遂分途[5]；史學也漸居於經學之下，直至近代[6]。另一方面，在往昔儒林和文苑的區分中，史學基本是儒林之人所治的學問[7]。

---

1 胡適致錢玄同，1932年5月10日，引見耿雲志，《胡適年譜》(四川人民出版社，1989)，頁198。

2 羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《漢學研究》(臺北)，15卷2期(1997年12月)，頁1-35。

3 參見梁啓超，《清代學術概論》，朱維錚校訂(上海：上海古籍出版社，1998)，頁71。

4 本文中「漢學」一詞，順應昔人表述習慣，基本指乾嘉時的樸學或經古文學(兩者也不全相同)；後來興起的經今文學，嚴格說其實也是漢學，但除非專門指出，在本文中不作「漢學」論。

5 參見章太炎，〈論經史儒之分合〉，《國風》(南京)，8卷5期(1936年5月)，頁187-191。

6 這一點倒與西方史學略有共同之處。中西史學都源遠流長，但若以我們今日大學歷史系講授的「歷史學」來說，西方史學之完全獨立於哲學，也不過是在十八九世紀的啓蒙運動之後，蘭克恰是這一轉變的表徵性人物。此承施耐德(Axel Schneider)教授提示，參見Donald R. Kelley, *Fortunes of History: Historical Inquiry from Herder to Huizinga* (New Haven: Yale University Press, 2003), particularly chapter 5; Leonard Krieger, *Ranke: The Meaning of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977).

7 漢代以後，「文苑」與「儒林」分別代表著非常重要的不同社會身分認同：讀書人當

昔人言說中也常見經史兩學的並列，然是類似於士農工商的並列——在既存各學之中，史學最接近經學，仍保持著某種特殊的地位，卻未達到與經學平等並立的程度。或正因此，經學與史學之間有著時斷時續的競爭史，歷代學人也常常試圖釐清經史兩學的關係。

宋人蘇洵論經史關係說：史與經的起源，皆爲聖人「憂小人而作」，故「其義一」而「其體二」。兩者實相輔相成：「經以道法勝，史以事詞勝。經不得史，無以證其褒貶；史不得經，無以酌其輕重。經非一代之實錄，史非萬世之常法，體不相沿而實相資焉。」具體到治學之上，也是「史待經而正，經不得史則晦」，一樣都離不得[8]。

清初的明史館臣湯斌(1627-1687)不甚贊成蘇洵的經史分工說，他以《尚書》和《春秋》爲例，主張「經史之法，同條共貫。《尚書》備帝王之業，經也，而通史；《春秋》定萬世之憲，史也，而爲經」。兩者均爲修史者所祖，而好的史著，也都是「道法」和「事辭」兼顧的[9]。湯斌將《尚書》和《春秋》分別定位爲「經通史」和「史爲經」，或未必能得他人贊同。但他所說兩書歷來爲史家所祖，卻是事實。這揭示出「經」的形成自有其歷史原因和發展過程，而經學與他學的區分，本不全依據其內容。

如果經的神聖性是歷史形成的，在一定程度上也就是可以動搖的。正因此，以史學爲專長的清人有時也試圖與經學爭勝。章學誠(1738-1801)強調經史之平等最力，而其說在當代不顯，余師英時已有詳論[10]。其他時人也有類似的論述，如趙翼(1727-1814)著有《廿二史劄記》，在該書的自序和他人所作序文中，皆頗露出一些從史學立場與經學相爭的蛛絲馬迹。但這些言論都表述得相

(續)

然都要操筆爲文，但士人一生努力的一個主要方向就是希望其蓋棺之後能進儒林而不是文苑；如王國維所說，「一命爲文人便無足觀」，不過與「小說戲曲圖畫音樂諸家」類，世人皆「以侏儒倡優畜之」，而他們也不得不「以侏儒倡優自處」。參見王國維，〈論哲學家與美術家之天職〉，《靜庵文集》(本文用上海古籍出版社1983年影印商務印書館1940年的《王國維遺書》，以下僅注篇名集名頁數)，頁102。

8 蘇洵，《史論》，轉引自蒙文通，《經史抉原・中國史學史》(《蒙文通文集》第三卷，成都：巴蜀書社，1995)，頁318。按宋代經史關係確曾一度接近於對等，參見蔡崇榜，《宋代修史制度研究》(臺北：文津出版社，1991)，頁118，192-199。

9 湯斌，〈二十一史論〉，《湯子遺書》(文淵閣四庫全書本)，卷6，頁23a。

10 參見余英時，《論戴震與章學誠》(北京：三聯書店，2005)。

當婉轉，反揭示出當時經學壓倒史學的世風[11]。

簡言之，正因經史之間長期是一種主從關係(清代尤其如此)，雙方的競爭基本不是平等的競爭，故不一定從所謂零和(zero-sum)關係去認識。在近代學術發生劇變期間，史學的地位可見明顯的上升，到民初一度曾居主流，幾乎形成籠罩一切傳統學問之勢。近代經史兩學的易位有著明顯的相互作用，這種作用並非始終是雙向的：可以說，沒有經學的讓位，史學不可能走向中心；而史學的上升卻不必是經學衰落的主因。

造成經史兩學易位的因素甚多，前文已簡略梳理其發展演化的歷史脈絡，本文是該文的賡續探討，取詳其所略、略其所詳的方式，盡可能把近代經史易位的進程放在清代學術的整體語境中進一步認識。

所謂清代漢學，大體以經學爲中心、以考據爲表徵。這樣三位一體的結果曾產生出一個獨特的現象，即從今日標準看基本是一種方法的考據，那時卻成了學名，在較長時間裡幾乎成了涵蓋一切的學問總稱，並產生出一些始料未及的詭論性(paradoxical)後果：正是在考據的名目之下，經典的聖賢書地位無形中被削弱，經學也與他學漸趨平等，其中受益最明顯的就是原本地位最接近經學的史學。而史學的上升，又多受時代變局的影響，其轉折大約與所謂道咸「新學」的興起同步。

這一時段的學術發展已有較多論述，一些相關現象前文也已述及，本文大體依時序簡略勾勒上述影響經史易位的幾個因素，對一般熟悉且無爭議的具體史事，則不詳述[12]。經史易位的進程雖有其清代的淵源，畢竟到民初才成顯象，故本文論述雖回溯到更早的時段，仍側重近代學人的認知。大體上，在探討年代較遠的乾嘉考據之時，會較多引述當時人的言論；而在論及年代更近的道咸「新學」之時，則偏重近代學人的言說。也會不時將近代學人對往昔的認知與

11 說詳羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《漢學研究》，15卷2期，頁9-10。

12 這方面基本史事的論述，除上引梁啓超的《清代學術概論》外，尚有他的《中國近三百年學術史》(《飲冰室合集・專集之七十五》，北京：中華書局，1989)，錢穆的《中國近三百年學術史》(臺北：商務印書館，1964重印)，以及最近徐亮工編校的章太炎、劉師培等的《中國近三百年學術史論》(上海：上海古籍出版社，2006)。更深入的論述，可參見余英時的《論戴震與章學誠》。

時人當下的見解相互參證，觀其異同，以見時變。

一、方法成了學名：乾嘉時考據何以成學

考據在清代的興起，與清初學風的由虛入實直接相關。當時學者頗以宋學的「空疏」爲病[13]，主張回歸漢儒的治學方式，即要先整理出正確的文本，並解讀出這些文本準確的文義，才可能真正理解經典的意義。結果導致一種以側重音韻、訓詁的小學爲基礎，兼及校勘、摭拾(輯逸)、金石等門類的治學方式，參與者日廣，形成徵實的學風，其共性是以考辨的手段探索和辨析證據，以盡可能弄清經典(以及史書)的具體文義，因而被一些人稱爲考證或考據。

類似做法雖前有淵源，其成爲一種得到廣泛分享的共同取向，並獲得一個獨立的認同，甚或成爲可以涵蓋整體學問的總名稱，卻是中國學術史上的新現象。蓋考據雖被視爲漢學，漢儒並不以考據名學；清代考據的一些取向源自宋代(特別是朱子一脈)，但朱子一門並不高看考據。歷史上的既存因素出現在後續時代是常態，清儒推崇考據確有繼承的一面，但清代考據學的意義在於把相當一些前已出現的動向拓展成爲帶有斷裂意味的轉折，即常態成爲了變態。很多取向以前就有，卻相對沉寂、邊緣，不甚引人注目，而因清儒的努力，同樣的取向已大不一樣了。

從學術門類的視角看，中國傳統不重視學術分類的一個顯著表徵，就體現在讀書人使用的學名相對寬鬆隨意，命名的標準或依據也較多樣化：既有以研治對象爲學名者，如經學、史學，以及後來出現的諸子學(諸子本身當然很早，但被視爲一種專門研治之學則甚晚)；有時也以內容名，如理學；又常以時代爲學名，如漢學、宋學等[14]。而考據學側重的可以說是治學方法和取向，清人卻以之命名用此方法所研治的學問，也是學術史上的新現象。

---

13 按清初反宋學者所針對的「空疏」等多是明學特徵，他們所反的宋學實際更多是明學，以及宋學的陸、王一系，而程、朱一系則所受衝擊相對較輕。且如後人所指出的，清人所興的「漢學」中確有不少程、朱一系特別是朱子系統的「宋學」成分。不過，竊以爲當事人自己的表述無論如何不能忽視。明學連作爲反對的目標也不齒及，固體現出分外的輕蔑；然當事人將其作爲「宋學」來反，當然也代表他們心目中的「宋學」。

14 也有類似蜀學等以區域命名者，但屬於另外層面的意思，基本不是專指學者研究而言。

就其興起的時間和具體內涵言，清代漢學與考據學基本就是一體而兩面。兩者的共同目的本是明經見道，則說清代漢學是大體以經學爲中心、以考據爲表徵的三位一體，似亦不爲過。每一具體指稱固可能各自代表著一物的三個不同面相，分別指謂治學對象、方式和產生的時代；而時人在使用不同的稱謂時，或也有所側重，即有意表現其某一特定面相。但很多時候，這樣的意圖並不明顯，反倒是隨意使用的現象遠更普遍。這一隨意性最能體現不重學術分類的傳統特點，卻也給時人和後人帶來一些困擾。

很可能因爲清代漢學是從挑戰宋明理學的正統地位起步，到自身成爲正統後，仍帶有較強的排他性，總想要帶些獨尊的意味，所以被梁啓超說成「專制」。但經學的獨尊早已是歷代朝野的共識，在近代大變局之前，基本無容置疑；而漢學的「專制」，卻是源自民間學界的人爲努力，清代官方最認可的，如科舉考試所依據的定本，仍是宋學[15]；至若考據，就更缺乏可以獨尊的正當性了。所以在相當長的時間裡，考據常不能分享經學或漢學那高尚的地位，而被很多學人視爲與義理和辭章等並列的一個主要學術門類。

在某種程度上，考據被視爲學術門類之一其實是一些學人對學界現狀的肯定，而這一學問分疏的相對固定「成形」，卻引起另一些人的擔憂。一方面，越來越多的清儒參與到這三位一體的努力之中，並認爲他們所從事的就是考據之學；另一方面，當其名爲考據時，它與學人曾所從事的既存學術門類究竟是什麼樣的關係，時人似尚乏清晰的梳理。

於是引起兩方面的努力，一是較爲正面的，即確認考據這一學術門類的存在，並試圖釐清和界定考據與他學的關係；一是相對負面的，即強調考據所包含的都是前已存在的，不必冠以新的名目，既存的經學就是恰當的名稱。後者似乎隱含著一種對學問工具化的擔憂，即考據畢竟是手段，一旦確立爲可以替代經學的學名，可能出現手段壓倒目的之後果：若經學等同於考據，其本身的一些基本內涵，特別是涉及人生準則和信仰層面的意義，便可能無形中被置換。故其首先質疑考據是否可以名學，其次則矮化考據所名之學。

15　這個問題不那麼簡單，如乾隆時官修《四庫全書》，當然也代表朝廷態度，但在選入的標準以及各書「提要」的撰寫上，都明顯表現出偏向漢學的傾向。故朝廷似隱約有著某種今日所謂思想與學術之分，思想偏宋而學術偏漢，詳另文。

這樣一種正名的努力，以焦循(1763-1820)表現得最爲明顯(詳後)。他在力圖否認「考據」是學問之恰當名稱時，凸顯出經學、漢學和考據那三位一體所隱伏的學術名稱和治學對象之間的緊張，或不妨以「焦循式困擾」名之。作爲方法和手段的考據，被清代一些人視爲學問的一部分，甚至被另一些學人視爲學問的整體，這雖是一個歷史上自然形成的現象，卻與古今學理都有所衝突。不妨回到當時當地，看看當事人怎樣思考和辯論這一問題。

這首先與清人對學術分科的觀念相關。由於中國傳統不重學術分類，一些今人每好以古代圖書文獻的四部分類來區分中國傳統學術[16]。古人的圖書分類當然與學術分類密切相關，兩者間也有明顯的區別[17]。宋人鄭樵早就說過：「有專門之書，則有專門之學。有專門之學，則有世守之能。人守其學，學守其書，書守其類，人有存沒而學不息，世有變故而書不亡。」[18] 近人馬一浮(1883-1967)更明言，「四部之名，本是一種目錄，猶今圖書館之圖書分類法」，不宜用於學術分類[19]。

在中國文化體系之中，更易爲昔人接受的學術分類，或不如從古人論學而非藏書之言說中去尋找。如乾嘉時人常說的義理、考據(或考證、考核等詞字稍異而意思相類者)、辭章一類區分，就比四部分類更接近昔人學術分類的觀念。類似觀念至少可上溯至宋代，至清代爲漢學派之戴震(1723-1777)和桐城文派之姚鼐(1731-1815)不約而同地言及(他們的本意仍是三者可分也不可分)，並一直爲許多學人所重復。

據程頤的觀察，北宋時已出現所謂文章、訓詁和儒學的分野。他說：「古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒

16 如汪榮祖就說：「中國的舊學問，大致可分經、史、子、集四門。」汪榮祖，《陳寅恪評傳》(南昌：百花洲文藝出版社，1992)，頁40。

17 參見黃晏妤，〈四部分類是圖書分類而非學術分類〉，《四川大學學報》2000年2期；〈四部分類與近代中國學術分科〉，《社會科學研究》2000年2期。

18 鄭樵，《通志・校讎略・編次必謹類例論》(北京：中華書局，1987影印)，頁831。姚名達(1905-1942)對此也有申論，參閱其《中國目錄學史》(上海：上海書店出版社，1984影印)。

19 馬一浮，《泰和會語》(1940)，《馬一浮集》，第1冊(杭州：浙江古籍出版社，1996)，頁9。

者之學。欲趨道，舍儒者之學不可。」[20] 程氏所謂「儒者之學」，接近清儒所說的義理之學。後來戴震、姚鼐所論，雖用語有小異，大體與程頤的三分法相同。不過，程頤對當時學問的三分似不甚滿意，特別指出其與古不同的一面。而鄭樵也是在分析「後人學術」不及前人時，論及義理之學和辭章之學[21]。

可知宋人把學術這樣的分疏視爲後代出現的變化，甚或是不夠佳妙的現象。這與戴震所謂「古今學問之途，其大致有三：或事于義理，或事於制數，或事于文章」[22] 的說法是相當不同的。比戴震年輕幾歲的姚鼐，也基本將此學問三分說作爲一種既存的常態來認知和表述。他一則說：「學問之事有三端焉，曰義理也，考證也，文章也。是三者，苟善用之，則皆足以相濟；苟不善用之，則或至於相害。」再則說「天下學問之事，有義理、文章、考證，三者之分異趨，而同爲不可廢。」他雖承認三者「兼長者爲貴」，但基本認爲很難有人能三者兼具[23]。

比姚鼐又年輕幾歲的章學誠態度稍有保留，他也認爲義理、制數、文辭三者是「同歸於道」的不同途徑，但相對更接近程頤，仍明確這只是「後儒」之途徑。換言之，這樣的學問三分尚非古今天下的常態。章氏也主張「義理不可空言也，博學以實之，文章以達之」，要三者合一才較爲理想。然而他比姚鼐更強調三者難以兼具，蓋「義理存乎識，辭章存乎才，徵實存乎學」，通常「主義理者拙於辭章，能文辭者疏於徵實」，故對一人而言，「三者致其一，不能不緩其二」。實際的情形，更往往是「三者交譏」，相互詬病[24]。

宋儒不看好的現象被一些清儒視爲常態，其間的原因當另文探討分析，但至少從社會視角表明，此現象已成爲一種較爲普遍的社會存在。這樣一種繼承中的轉變，再次體現出清代學術的獨特一面。章學誠看到的「三者交譏」的現象，也印證了學問的三分已基本成爲學術社會的現實。姚鼐和戴震的說法，大

20 程顥、程頤，《二程集》(北京：中華書局，1981)，頁187。

21 鄭樵，《通志・圖譜略・原學》，頁837。

22 戴震，〈與方希原書〉，《戴震全書》(六)(合肥：黃山書社，1995)，頁375。

23 姚鼐，〈述庵文鈔序〉、〈覆秦小峴書〉，《惜抱軒詩文集》，劉季高標校，(上海：上海古籍出版社，1992)，頁61，104-105(標點略有更易)。

24 章學誠，《文史通義》(北京：中華書局，1956)，〈博約下〉、〈原道下〉、〈說林〉，頁51，43，120。

致是對學界現狀的肯定；但其何以這麼說的出發點，恐怕不甚相同。居於正統的戴震可能不過陳述實際存在的現象，姚鼐卻有可能在爭取學術生存的空間[25]。自定位爲治文史之學的章學誠，也不排除有與姚鼐相近的心態。

從上述三人的表述可知，與漢學成爲正統大致同時，考據一名詞也大興於乾嘉之時。戴震和章學誠都用「制數」(章氏也用「徵實」)來表述，提示出考據或考證之名尚在確立之中。要到焦循所說「近來爲學之士，忽設一考據之名目」[26]，才達到一時風行的程度。而這一名稱之所以產生爭論，正與儒林與文苑的競爭相關。先是袁枚(1716-1797)提出「著述」與「考據」二分之說，而置著述於考據之上。孫星衍(1753-1818)、章學誠、焦循先後駁之[27]。尤其焦循力辯考據根本不能名學，他的觀念曾廣被引用。

但焦氏那段話有特定的指謂，他認爲考據是「不典之稱」，而近世惠棟(1697-1758)、戴震以下，「其自名一學，著書授受者，不下數十家，均異乎補苴掇拾者之所爲，是直當以經學名之」。反倒是屬於四部書中之「說部」的那種擇錄「新奇」者，才應該稱爲考據[28]。可知他是從「儒林」的立場出發，針對的是強調「著述」的「文士」觀點(具體針對著被很多儒生視爲「文人」的袁枚)。但其故意把考據貶到與小說者流類同的地位，恐怕當時的儒生和文士都不能接受。

無論如何，這些人對考據是否足以名學的聚訟，以及焦循的連續駁正(他一年後仍在駁「考據之名目」)，恰說明這已成爲一個不能回避的問題。實際上，如果前後著書授受者已不下數十家，且本人或他人多名之爲考據學(即以考據爲其學之「學術認同」)，則以清人之眼光言，此學確有獨立成「學」且籠罩一

25 蓋姚鼐被承認和推崇的認同是「文人」，這方面他甚至是開宗立派之人(開創桐城文派)，但其所撰且自視甚高的《九經說》，卻被人視而不見，基本不被承認。姚鼐實偏向宋學，文廷式注意到，漢宋兼采的陳澧曾說：姚的《九經說》「實有家法」，「要自可傳」，但宋學一邊的《學海堂經解》卻不收錄。可知宋學派也不承認姚的經學。文廷式，《純常子枝語》(上海：商務印書館，1943影印)，卷2，頁3a。

26 焦循，《雕菰集・與劉端臨書》(上海：商務印書館，叢書集成初編版，無出版日期)，卷13，頁215。

27 參見錢穆，《中國近三百年學術史》，頁468-469。

28 焦循，《雕菰集・與孫淵如書》，卷13，頁212-214。

切之勢了[29]。

很可能正是焦循試圖將一般人眼中的「考據」名之以「經學」的做法，點出了考據與經學和清代漢學那三位一體的特點，也就擡高了考據，使其可以從與義理、辭章並列的地位上升到淩駕他類的位置。蓋若「考據」可以和「經學」劃等號，而後者在很多時人心目中基本等同於清代的漢學，則考據也就開始分享乾嘉漢學所享有的「專制」地位了。這樣，考據的涵義便需要有所提升，不能停留在相對技術的層面。

戴震的弟子段玉裁(1735-1815)即認爲：「考核者，學問之全體，學者所以學爲人者也。」真正的考核「在身心性命倫理族類之間，而以讀書之考核輔之」。故學者當「有志於考核之大」，而不必自隘於漢學宋學之間[30]。這樣把考據上升到整體，大概也不是各方都接受的看法，多少也帶有「故意說」的成分，與焦循立意雖相反，而表述風格實相類。

有意思的是，姚鼐的弟子陳用光(1768-1835)同樣強調考證要「知其大」，卻指責「近人爲其名者，乃僅僅掇拾遺闕以爲博，考核名物度數以爲精」，實不知其大。但他不得不承認：「一切考證之學，古人惟事其實而已，至本朝始立其名。」[31] 與焦循一樣，陳氏也注意到考證之立名與清朝的關聯。

可以看出，進入19世紀之後，在一般視爲乾嘉漢學興盛期的尾聲，與焦循試圖把考據「說小」的立意相異，把考據「說大」反較爲流行。虛懸的「考據」逐漸成爲一個共尊的象徵，不同的人卻仍在試圖予以不同的詮釋。段玉裁似欲表明，考據的確是古今學問之常態；陳用光在否定一般意義之「近人」考證的同時，又表示若韓愈、柳宗元等「生於今日，亦必不薄考證」，以此來強調「古今之異」[32]。

---

29 一般以爲考據常用於經史，然姚鼐便曾特別指出：「以考據助文之境，正有佳處。」姚鼐，〈與陳碩士書〉(多書之一)，《姚惜抱尺牘》(上海：新文化書社，1935)，頁59。他這樣說當然有其特定的語境，然而清代考據最長於小學，清儒所謂的「識字」，不僅是音聲訓詁，也包括修辭，確實都與作文相關。

30 段玉裁，〈《娛親雅言》序〉(己巳正月，約1809)，《經韻樓集》(清嘉慶十九年刻本)，卷8，頁12a。

31 陳用光，〈與伯芝書〉，《太乙舟文集》(道光二十三年孝友堂刻本)，卷5，頁36b。

32 同上，頁37a。按陳氏不願認同一般時人眼中的考證，又強調作文需要考證，雖亦申其師說，在某種程度上恰坐實了焦循將考據歸諸說部一流的攻訐。

段、陳二人都表現出調合漢宋的意態，又皆有些於心不甘，故其表述還有些欲語還休的扭捏。然而再往後，偏向宋學的曾國藩(1811-1872)在論證其學問四分說(詳後)時，分別將考據和漢學、義理和宋學直接劃了等號。曾氏的鄉後學王先謙(1842-1917)明顯傾向漢學(其所編刊的《續清經解》就不收宋學家論著)，卻與他的鄉前輩一樣認爲「所謂漢學者，考據是也；所謂宋學者，義理是也」。王氏發現，當時若名爲漢學、宋學，則相互厭惡詆毀；若名爲考據學和義理學，則「無所容其惡」亦「無所容其毀」[33]。這一觀察清晰地揭示出那時的世風已經轉變，考據雖未能像段玉裁希望的那樣成爲「學問之全體」，至少與曾居正統的漢學劃了等號。

而曾國藩的學問四分說可能還受到焦循的啓發。焦氏在論證考據非正當學名時提出：「仲尼之門，見諸行事者，曰德行曰言語曰政事；見諸著述者，曰文學。」這四科「自周秦以至於漢，均謂之學，或謂之經學」[34]。曾氏後來也據孔門四科之說來增補戴震等的學問三分說，而擴其爲四。他的觀念有一個發展的過程：

曾國藩在道光朝後期(1843年)對其弟弟說：「自西漢以至於今，識字之儒，約有三途：曰義理之學，曰考據之學，曰詞章之學。」以前的學者「各執一途，互相詆毀」。他自己則認爲「義理之學最大，義理明則躬行有要，而經濟有本。詞章之學，亦所以發揮義理者也。考據之學，吾無取焉」[35]。此時曾氏全無意於考據，不過他稍後開始多讀考據著作，而改變了看法[36]。約在咸豐元年(1851)或稍後，他在日記裡已提出：

> 有義理之學，有詞章之學，有經濟之學，有考據之學。義理之學，即《宋史》所謂『道學』也，在孔門爲德行之科；詞章之學，在孔門爲

33 王先謙，〈覆閻季蓉書〉，《葵園四種・虛受堂文集》(長沙：嶽麓書社，1986)，頁296。

34 焦循，〈與孫淵如觀察論考據著作書〉，《雕菰集》，卷13，頁212。

35 曾國藩，〈致諸弟〉(道光二十三年)，《曾國藩全集》(長沙：嶽麓書社，1986)，第19冊，頁55。

36 余英時，〈曾國藩與「士大夫之學」〉，收入其《現代儒學的回顧與展望》(北京：三聯書店，2004)，頁310-313。

> 言語之科；經濟之學，在孔門爲政事之科；考據之學，卽今世所謂漢學也，在孔門爲文學之科。此四者闕一不可[37]。

又十多年後，曾國藩在同治八年(1869)公開宣稱：

> 爲學之術有四：曰義理，曰考據，曰辭章，曰經濟。義理者，在孔門爲德行之科，今世目爲宋學者也。考據者，在孔門爲文學之科，今世目爲漢學者也。辭章者，在孔門爲言語之科，從古藝文及今世制義詩賦皆是也。經濟者，在孔門爲政事之科，前代典禮政書及當世掌故皆是也[38]。

曾氏的主張是否受到焦循影響，尙乏確證。不過焦循提出孔門四科之說的立意是藉以否定「考據」，當然也就否定了包括考據的學問三分說；而對曾國藩而言，學問四分說卻是在肯定三分說基礎上的擴展。前面說過，宋儒對學問的三分不甚滿意，而一些清儒則視其爲古今學術的常態。曾國藩不僅將學問的三分擴充爲四分，更重要的是讓這四分法上溯到孔門之四科，則雖尙不能與所謂三代學術相提並論，卻基本坐實了孔子以後「天下古今」學術的地位。且漢學、宋學都不過是孔門四科之一，當然也就沒有高下之分了。

然而，或因曾國藩在考據上所下功夫不深，他言說中的古今對應其實是有些問題的：昔年孔門之「言語」，如焦循所言，是「見諸行事者」，略近於今日所謂「外交」，與後來歷代的「詞章」相去實遠。然而這一不甚通的說法卻傳承下來，梁啓超到民國年間仍說：「孔門分四科：一德行，注重修養，後人稱爲義理之學；二言語，注重發表，後人稱爲詞章之學；三政事，注重政治，後人稱爲經濟之學；四文學，注重文物，後人稱爲考證之學。」[39]

---

37 曾國藩，《求闕齋日記類鈔》，王啓原校編(光緒二年傳忠書局刻本)，卷上，辛亥(咸豐元年)七月，頁8a。按曾國藩的《綿綿穆穆之室日記》原稿後納入由臺北學生書局1965年影印出版的《湘鄉曾氏文獻》第六冊，始咸豐元年七月一日，迄二年六月十二日。據原稿，這段話是咸豐元年七月初八九十三天日記的眉識，不排除是後加的。

38 曾國藩，〈勸學篇示直隸士子〉(同治八年)，《曾國藩全集》，第14冊，頁442。

39 梁啓超，《儒家哲學》(1927)，《飲冰室合集·專集之一百三》，頁21。

梁氏無意中雖有傳訛的一面，卻也揭示出類似的學問三分或四分觀念不僅源遠流長，且從乾嘉以後一直在延續。曾國藩和梁啓超分別是其所處時代對讀書人影響最大的人物，兩人都有這樣的類似表述，追隨者想必不在少數。至少在這六十年間，有相當數量的讀書人接受這樣的分類法。

倒是熊十力雖認爲這四科是因治學之態度和對象不同而「異其方法」，故不宜據以「類別學術」；但他至少知道孔門「言語即外交辭令」，故清人所說的經濟實「通政事、言語二科」，而義理和辭章則分別相當於德行和文學之科。然而將古今如此連接後，考據乃無所出。所以他提出：「孔門考據不別立科，蓋諸科學者，無一不治六藝，即無一不有考據工夫。」[40] 這樣，考據大致即方法，或後之所謂方法學。

中國傳統主張「文無定法」，甚或「文成法立」，卻很少把方法區隔出來探討。近代西潮東漸後，知西學稍多者，常注意到考據與方法的接近。傅斯年就直言「考證只是一種方法，而不是一種目的」[41]。但這更多是一種後見之明，至少在清代較長的一段時間裡，當年實際從事考據的絕大多數清儒，顯然並不這樣認爲。對他們而言，考據不是什麼方法，它就是學問本身；很多學人認爲他們所治之學就是考據，是無可爭辯的事實(這裡正隱伏著反考據者對學問工具化的深憂，也因此，以考據爲學者不把考據「說大」，則難以自安)。

梁啓超後來說，中國「自秦以後，確能成爲時代思潮者，則漢之經學，隋唐之佛學，宋及明之理學，清之考證學，四者而已」。他特別注意到，「清代學派之運動，乃『研究法的運動』，非『主義的運動』」[42]。這一敏銳的觀察似較

---

40 熊十力，《十力語要・答鄧子琴》，《熊十力全集》(武漢：湖北教育出版社，2001)，第4卷，頁282，285。

41 傅斯年，〈臺大《社會科學論叢》發刊詞〉(1950)，《傅斯年全集》(長沙：湖南教育出版社，2003)，第3卷，頁367。傅斯年進而說，「人類的工作，目的和方法是很不容易分別的」。清代考據確曾有流於繁瑣的一面，即名物制度、聲音訓詁等本是藉以明經見道的方法，在不少人那裡卻壓倒甚或取代了目的。

42 梁啓超，《清代學術概論》，頁1，43。按梁啓超關於各代的概括或借鑒了劉師培在清末的見解，劉師培曾在《國粹學報》上連載其〈南北學派不同論〉，雖側重地理而非斷代，大體即以經學、理學、和考證學來代表漢代、宋明和清代學術(不過其經學一直說到唐代，而理學從漢魏之道、佛二家說起)。參見劉師培，〈南北學派不同論〉，《劉申叔先生遺書》(南京：江蘇古籍出版社1997影印)，頁550-559。

少爲人關注，再後來卻成爲陸寶千論述清代學術的一個關鍵。陸氏斷言：「清儒之學，瑣屑纖細，乃其本色，並無宗旨之可言也。究其本質，是術而非學。」他本認爲「考據者，術也，非學也」。則其所說的清儒之學，其實就是考據學[43]。梁啓超不過以考證學作爲清學之代表，而陸寶千卻擴充到用以涵蓋整個清代學術了[44]。

按陸寶千的見解，清代學問的工具化已成歷史事實。即使退回梁啓超更有分寸的表述，一種「研究法的運動」，何以能成爲「時代思潮」？這裡顯然有著內在的緊張。且如熊十力所揭示的，若考據不過是方法，就無法回溯到孔門四科之學，自然也難以和義理、辭章等並列。從今日的觀念看，考據主要是治學的方法，嚴格說來既不足以算一個現代意義的「學科」，也很難被視爲一個時代學術的代表，更不用說兩三百年學問的整體了。即使按照往昔的標準，不論把考據視爲一個學術門類還是全體學術，也都會帶來不小的困擾。

可知焦循試圖爲經學正名而否認考據可以名學的努力基本失敗。相反，對更多時人而言，考據不僅可以名學(雖具體內涵仍不統一)，且成爲爭議較少而廣爲接受的學名。不過，焦循的努力雖未成功，他所看到的仍是事實，即號稱治考據學者，多以治經學爲主[45]。後來梁啓超和陸寶千用考據來代表或涵蓋清代學術，也大體基於這一點。焦循的正名努力，凸顯了考據這一學術名稱和治學對象之間的緊張。此後直至清末民初，衆多學者仍大體徘徊在類似的「焦循式困擾」之中，實際也在不斷回應焦循所提出的問題。

劉師培(1884-1919)就以爲，若僅將考證「目爲經學，則近儒兼治子史者多矣」(他所說的「近儒」指整個清代儒生)，故他主張仍以考證學來概括清代學術

43 陸寶千，《清代思想史》(臺北：廣文書局，1983年3版)，頁163，191。

44 艾爾曼(Benjamin Elman)借助傅柯(Michel Foucault)的話語(discourse)理念，把考據學視爲一種話語，即一個學術表現、交流和意義的系統。在此基礎上，他雖強調考據學局於江南的地理限制，所論仍非常寬廣。參見Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1984), particularly p. xx.

45 錢穆即曾秉承曾國藩較早的理念，認爲「考據應是考其義理，辭章則是義理之發揮，經濟乃義理之實際措施」；三者「皆以義理作中心」(錢穆，〈學與人〉，《歷史與文化論叢》〔臺北：東大圖書公司，1979〕，頁198)，與義理並列爲學術門類似有問題。若從清初開始流行的「經學即理學」觀念看，曾國藩和錢穆也都在爲焦循的觀察背書。

更合適[46]。而鄧實(1877-1951)則強調：「本朝學術，實以經學爲最盛。其餘諸學，皆由經學而出。」故經學爲「本朝一代學術之宗主」[47]。他們所看到的現象大體一致，但表述的側重仍有微妙的差異。而沈兼士(1887-1947)乾脆提出：「清代學術是以樸學始，以樸學終。終清之世，其學不出兩部經解。」[48]

從各家所言看，經學的主流地位是不爭的。其各以不同的稱謂表出，說明考據與經學那一體兩面的特性到清末民初仍在困擾著士人，尤其劉師培明顯感覺到了其間的緊張。劉氏的言說表述在辛亥鼎革之前，而其觀念已極具突破性。在劉氏眼裡，經學正是一個在考據總類之下與「子、史」平等並列的學術門類，經典那高高在上的聖賢書地位，無形中已被大大削弱了[49]。

另一方面，沈兼士幾乎不承認有其他學科存在，固稍偏至；而所謂「樸學」，同樣本以方法爲名，恰表出作爲方法的考據那相對超越的一面。故王國維(1877-1927)明言：「學問之品類不同，而其方法則一。」清初「諸老用此以治經世之學，乾嘉諸老用之以治經史之學」，而清季民初之沈曾植(1850-1922)「複廣之以治一切諸學」，亦即「一以治經史之法治之」[50]。

王、沈二人的看法，頗能相互印證。或可以說，從明清之際到民國初年，治學的基本方法大致未變，即通常所說的考據。方法成了學名，正是清代學術的一個重要表徵。在某種程度上，考據學之所以比漢學、宋學爭議更少，也因爲它既不強調其產生的時代，又不側重其研治的對象，反具有相對超然的地位。當一個學名可能空無一是之時，也就可能什麼都涵蓋了。而考據學籠罩一切的態勢，正提示著其與曾享「專制」地位的乾嘉漢學那一體兩面的意態，自

---

46 劉師培，〈南北學派不同論・南北考證學不同論〉(1905)，收入章太炎、劉師培等，《中國近三百年學術史論》，頁195。

47 鄧實，〈國學今論〉(1905)，收入章太炎、劉師培等，《中國近三百年學術史論》，頁343-344。呂思勉繼承了鄧實的見解，他後來也說：「清朝是考據之學盛行的時代。考據之學，中心在於經學，所以這一時代的學者，其學術往往是以此爲中心，而延及於別一方面的。」呂思勉，〈從章太炎說到康長素梁任公〉(1946)，《呂思勉遺文集》(上海：華東師範大學出版社，1997)，上冊，頁394。

48 沈兼士，〈近三十年來中國史學之趨勢〉，《沈兼士學術論文集》(北京：中華書局，1986)，頁372。

49 中國傳統的經典雖與西方的宗教經典有所不同，多少也帶些超凡的意味。從這一視角看，經典的平凡化先於從帝制到共和之統治方式的更易，意味尤其深長。

50 王國維，〈沈乙庵先生七十壽序〉，《觀堂集林》，卷23，頁27。

然容易引起反彈。從學術史的內外理路看，這也有一個演變的過程。

二、道咸「新學」與異軍突起

王國維在上述討論學問之品類與方法之異同時提出：清代學術凡三變，其各自特徵是：「國初之學大，乾嘉之學精，道咸以降之學新。」而道咸「新學」的學術特徵是「言經者及今文、考史者兼遼金元、治地理者逮四裔」。沿此取向走下去，自然會「廣之以治一切諸學」，故諸子學和佛學也都隨之而興。這一走向與外在的時代政治風俗變化相關，國勢不振的大語境促成了「變革一切」的願望，故時人治學「頗不循國初及乾嘉諸老爲學之成法」，而「務爲前人所不爲」[51]。

如果方法仍是過去的考據，則所謂「務爲前人所不爲」，實即處處反乾嘉問學路徑，且主要反映在治學對象上。「一切諸學」的興起，是道咸「新學」的主要特點，反襯出清代漢學的式微，恰是一片正統衰落、異軍復活的氣象。由於此前漢學的「專制」地位，競相崛起的各反對派無意中自然成爲同盟，或被認爲是同盟。道咸以降，經學考證之內在發展導致經今文學和諸子學的復興[52]，佛學隨之而起，而西學亦複東漸，學術界的思想資源和發展流變都呈現出一種多元並進之勢。

如此流風所播，清季稍有成就的學者，已無所謂正統與異端，大致都不離「治一切諸學」的取徑。在這樣的大趨勢下，既存的經今古文學和漢宋學的樊籬漸失約束意義。但從道咸當時看，「新學」那「務爲前人所不爲」的特點，仍主要反映在兩方面，一是尊崇宋學，一是經今文學的脫穎而出。關於今文學的討論已較多，本文不深入說，而稍側重於宋學的復興。其餘各學的興起大體相類，都與漢學正統的衰落相伴隨，也僅點到爲止。

---

51 王國維，〈沈乙庵先生七十壽序〉，《觀堂集林》，卷23，頁26-27。

52 諸子學和經今文學所處時段均比行於東漢的經古文學更接近儒家原典，葉德輝即曾指出：「有漢學之攘宋，必有西漢之攘東漢。吾恐異日必更有以戰國諸子之學攘西漢者矣。」葉德輝，《郋園書劄・與戴宣翹書》(長沙中國古書刊印社1935年《郋園全書》彙印本)，頁20a。

清代學術史中漢宋關係至關緊要，以一般所論看，清學以「經學即理學」開端，以「漢宋調和」收尾，在一定程度上甚至可說清學是以反宋學始而以複宋學終。同時，道咸以後復興的宋學，與乾嘉諸儒所反對的宋學，其實不必是一個宋學：此前之宋學實多爲明學，最多也就上溯到宋學的陸、王一系；而此後復興的宋學則更多是程、朱一系，且愈來愈由程轉朱。晚清漢宋調和者及後來民初學者常說清代漢學本是繼承宋學，便多系指朱學而言。

錢穆觀察到：「道咸以下，則漢宋兼采之說漸盛，抑且多尊宋貶漢，對乾嘉爲平反者。」[53] 那時宋學在各領域都得到不同程度的復興：乾嘉時被壓倒的理學在咸同時期可見明顯的復蘇，頗講義理的曾國藩等人影響了不止一代人；同樣因曾氏而中興的桐城文派，推崇唐宋八大家，雖不能徑稱爲宋學，在漢宋之間也明顯偏宋；而詩壇出現的「同光體」，其最大特點就是尊宋詩(部分當然因爲宋詩確比唐詩書卷氣重，或可說更士大夫化)，其影響直至今人錢鍾書。簡言之，推崇宋代是道咸以來的一個基本風氣。

由於清代科考所用經書多出自宋學一系，那時的漢學家多少都經過了一個「宋學」的階段。科舉是建立「士」這一社會身分認同的基本途徑，少壯時在此階段所下的功夫，當然要影響到後來的治學[54]。漢學家既然從宋學走出，那些立意真反對(而不是喊口號反對)宋學「空談義理」的「漢學」家，尤不得不先認真研讀對立面的作品，無形中受其影響更大。戴震似乎就是這方面的一個典型。

葉德輝(1864-1927)甚至提出：「近世漢宋爭角，膠擾百年。其始積重于戴東原。」[55] 在他看來，清代漢學「倡之者三惠，成之者江慎修、戴東原。然此數君，皆未化宋學之迹」。葉氏收藏有戴震《詩經補注》原稿，發現其中「采宋人說最多」，只不過後來刊刻的戴氏遺書及學海堂本將這些內容「皆刪去」了。故他認爲：後來調和漢宋學派這一取向的出現，即因乾嘉諸儒晚年也進入

53 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁1。

54 周予同曾說：乾嘉考據學者「都是科舉出身，熟讀『四書』；他們在『漢學』方面雖有專長，但對於清政府崇奉的『宋學』，也經涉獵，而他們的專攻『漢學』，又每在考試『及第』以後」。周予同，〈有關中國經學史的幾個問題〉，《周予同經學史論著選集》，朱維錚編(上海：上海人民出版社，1983)，頁701。

55 葉德輝，《郋園書劄・與羅敬則書》，頁37a。

宋學。如戴震的《原善》、孫星衍的《論先天卦位》、阮元(1764-1849)的《釋心》、《釋性》,「皆明避宋學之途，暗奪宋學之席」[56]。

據張爾田(1874-1945)的觀察，戴震身上反映出的清代漢、宋學關係，頗具詭論意味。一方面，「自有東原，而後言學者始不爲玄妙之談，而專致力於制度、文物、訓詁、聲韻書本上之探討；考據學之基礎，於是乎確定。論其成績，在有清一代，允當推爲第一人」。另一方面，戴震「能知理爲當然，其聰明絕特，實遠出諸樸學家之上」。他似乎是考據家中最講究「義理」之人，其學說已可部分「打破宋儒」[57]。民國以來的學者，多重新「發現」戴氏爲時人所忽視的「義理」之學[58]。而其在考據風行的時代壓力之下側重義理，其間的心態緊張更是一言難盡[59]。

戴震出入於漢宋兩學之間，似乎是各方的共識；但他何以如此，及其究竟偏向何方，後人卻有不同的認識。劉師培以爲，戴震是清代「非宋儒」的集大成者，惟其門戶之見太嚴，沒有視學術爲天下之公器，對宋儒的真知也排斥。不過，其主觀意識層面雖力排宋學，實際的述學無意中仍雜有宋人觀念[60]。足證這類刻意排宋學者，更難脫盡宋儒的影響。而王國維卻認爲，像戴震這樣的學術界有識之士，正是感悟到乾嘉考據之學的「龐雜破碎，無當於學術。遂出漢學固有之範圍外，而取宋學之途徑」[61]。

這裡有一個不可忽視的差異：在葉德輝眼中，戴震是從宋學走向漢學；而在王國維看來，戴震卻是有意走出漢學以趨近宋學。這進而牽涉到清代漢學的學術典範究竟於何時確立及戴震在其中的作用問題，此處不能詳論。但戴震的例子，最足說明清代漢學中確有「宋學」在。或可以說，戴震是從破與立兩方面建樹清代漢學的學術典範，其力排宋學也是爲了「漢學」的確立，故破與立兩方面正可同時進行。

---

56 葉德輝，《郋園書劄・與戴宣翹書》，頁19B-20a。

57 張爾田，〈與吳宓論學書〉，《國風》(南京)，7卷1期(1935年8月)，頁51-52。

58 參見胡適，《戴東原的哲學》(臺北：商務印書館，1968再版)；錢穆，《中國近三百年學術史》，第八章。

59 說詳余英時，《論戴震與章學誠》。

60 劉師培，〈東原學案序〉，章太炎、劉師培等，《中國近三百年學術史論》，頁235-250。

61 王國維，〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉，《靜庵文集》，頁75。

在劉師培看來，戴震雖精於考證，其學說「仍以說性理者爲最善」。其「學術所及，風靡東南」，而爲焦循、阮元以下所傳者，也正在此[62]。這是清末的新見解，雖有所見，卻並非戴震同時及後來的一般認知。在此前的一般認知中，戴震、阮元等的身分認同都是名副其實的漢學家。正因此，其出入於宋學的實際作爲，就使他們特有的學術關懷如霧中之花，難爲時人及後繼者看清。

漢宋之爭雖不排除學人的門戶之見，仍有一個以何種方式「見道」這一儒家關懷的根本問題。那時一些宋學家甚至不承認漢學可以聞道，嘉道間由漢學轉宋學的夏炯(1795-1846)就明言：以「解其字義，考其篇章句讀」爲表徵的「漢學之伎倆」，並不能「發明義理」，遑論聞道；要瞭解經典之中的義理，則「斷非讀宋儒之書無從入手」[63]。夏氏的看法或有些極端，但也揭示出焦循等人關於手段可能壓倒目的之隱憂，治學者若停留在考據階段本身，確實不容易「發明義理」。

蒙文通(1894-1962)後來指出：「一個學派總有自己的理論」，漢代學術，「無論是今文家或古文家，都是有自己的理論的」。但「清代漢學的理論何在」？戴震有意無意中就在建立清代漢學的「理論」。然而「戴震、焦循雖有理論著作，而又和他的整個學術脫節。所以，清代漢學到晚期非變不可，不變便沒有出路」[64]。

這是見道之解，清代漢學實因此而衰落。宋學長於漢學者，正在其有「理論」或「哲學」。當年宋儒之所以不得不暗學佛老，亦因前此的漢代經學在「理論」或「哲學」方面有所缺失。惟戴震等雖有建立理論的努力，其「理論」卻終因學術認同的問題，與其時代的主流學術「脫節」。這是清代漢學衰落的一大關鍵。道咸以降清學之變，很大程度上仍由於此一問題未得到解決。故王國

---

62 劉師培，〈東原學案序〉，頁249-250。但劉師培也認爲清代漢學由懷疑而轉徵實、由徵實而轉叢綴、由叢綴而轉入虛誣，自有其由興盛而衰亡的內在理路。參見其〈近代漢學變遷論〉，章太炎、劉師培等，《中國近三百年學術史論》，頁165-167。

63 夏炯，〈書《戴氏遺書》後〉，《夏仲子集》(金陵宜春閣印本，1925)，卷3，頁11A-11b。

64 蒙文通，〈治學雜語〉，收入蒙默編，《蒙文通學記(增補本)》(三聯書店，2006)，頁7。周予同也說：「戴震的批評『宋學』，主要是爲了標榜『漢學』。要防止『宋學』的反攻，就需建立『漢學』自己的哲學。」周予同，〈從顧炎武到章炳麟〉，《周予同經學史論著選集》，頁763。

維指出，戴震、阮元的學說雖然是「我國最近哲學上唯一有興味之事」，其學說之「幽玄高妙，自不及宋人遠甚」[65]。

所謂「幽玄高妙」，即宋學所長的「義理」，也就是漢學家所面對的最大挑戰。道咸以降的學問大家，即使是宗漢學者，也往往特別講究義理。章太炎(1868-1936)就認爲，「學問以語言爲本質」，故不能不講求小學；但更「以真理爲歸宿，故周秦諸子，其堂奧也」。他批評清儒治諸子「惟有訓詁，未有明其義理者」[66]。蒙文通也說，清儒「以治經之法治諸子」，實不高明，遠不如中唐以後之「異儒」以「從事諸子之法」研讀六經，反能見經中的義理[67]。

他們二人雖各受古文經學和今文經學的不同熏染，卻不約而同地一致認爲義理的重要還在語言文字之上。這的確是問題的關鍵：小學本是清儒的最強項，也是清代漢學最顯著的特色。既然義理爲重，以文字訓詁見道的「漢學」就不得不逐漸退居邊緣了。在此基礎上，一些近代學人乃從更爲宏闊的視角來認識宋代和宋學。

嚴復(1854-1921)以爲，讀史「當留心細察古今社會異同之點」。如果「研究人心風俗之變，則趙宋一代歷史，最宜究心。中國所以成於今日現象者，爲善爲惡，姑不具論，而爲宋人所造就，什八九可斷言也」。也就是說，趙宋一朝是古今變革之中樞[68]。不知是否受此影響，錢穆後來進而提出，「不知宋學，則亦不能知漢學」；「不識宋學，即無以識近代」[69]。這樣，宋學不僅是古今學術變遷之中樞，而且離宋學則中國學問的前後源流皆不可曉。

陳寅恪(1890-1969)更進一步將此推向未來，他說：「吾國近年之學術，如考古、歷史、文藝及思想史等，以世局激蕩及外緣熏習之故，咸有顯著之變遷。將來所止之境，今固未敢論斷；惟可一言蔽之曰：宋代學術之復興，或新宋學

65 王國維，〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉，《靜庵文集》，頁75。

66 章太炎，〈致國粹學報書〉，《章太炎政論選集》，湯志鈞編(中華書局，1977)，頁497。

67 蒙文通，《中國史學史》，頁304-305。

68 嚴復，〈與熊純如書〉(1917年4月26日)，《嚴復集》(北京：中華書局，1986)，第3冊，頁668。

69 錢穆，《中國近三百年學術史》，自序頁1，正文頁1。

之建立是已。」[70] 這一到民國仍餘波蕩漾的「新宋學」，正可爲王國維所謂「道咸以降之學新」作注。

與嚴復等相近，王國維也視宋代文化爲中國歷代之頂峰，他以爲：在總體的「人智活動與文化之多方面」，豈止清代不能與宋代相比，就是宋代前後之漢唐元明，亦「皆所不逮」。且「近世學術多發端于宋人」，如乾嘉人甚重視的金石學，即爲「宋人所創學術之一」。而清代金石學的「著錄考訂」，雖「皆本宋人成法」，卻「于宋人多方面之興味反有所不逮」[71]。考訂本是清儒所標舉的「漢學」之核心內容，現在竟已成「宋學」，且又不如宋學，則「漢學」的衰落自不待言[72]。

從嚴復、王國維到陳寅恪和錢穆，大致已是三代學人(嚴與王和王與陳、錢間年齡各相差十多歲)，他們對宋代的推崇是共同的，頗可見道咸「新學」的延續性影響。而且他們都從中國文化的整體或中國歷史的長時段來認識宋代和宋學，並據此論證宋學在中國史上的巔峰地位[73]，依稀可見道咸時代宋學家那種爲爭正統而整體否定漢學的傾向。

道咸以後「新學」的另一個主要特點，即經今文學的興起。經今文學此前雖不是無人問津，卻處於相當邊緣的地位。贊同今文學的夏曾佑(1863-1924)說：「自東漢至清初，皆用古文學，當世幾無知今文爲何物者。至嘉慶以後，乃稍稍有人分別今、古文之所以然。」[74] 嘉慶以後今古文之分別漸受重視，就是今文學地位開始上升的表徵。

經古文學與經今文學的區分和不同點甚多[75]，但最基本的仍是以何種方式

---

70 陳寅恪，〈鄧廣銘《宋史職官志考證》序〉，《金明館叢稿二編》(三聯書店，2001)，頁277。

71 王國維，〈宋代之金石學〉，《靜庵文集續編》，頁70，75。

72 王國維以擅長考證著稱，然觀其早年釋理論性，論證雖多援西說，而所關懷者實與宋人略同。可知其個人學術的進路，當是先入宋學。王國維，〈論性〉、〈釋理〉，《靜庵文集》，頁1-25。

73 如陳寅恪所說「中國史學莫盛于宋」(陳寅恪，〈陳垣《明季滇黔佛教考》序〉，《金明館叢稿二編》，頁272)，就不一定能得他人贊同。

74 夏曾佑，《中國古代史》(臺北：商務印書館，1964重印)，頁340。

75 現在也有學者認爲經學中本無此區分，都是後人所造出。從純「科學」分析的角度看，固然也可以就此探討，但那樣必先嚴格界定何爲「經學」，然後據此定義以倒衡古人。若從史學眼光看，在相當一段時間裡有相當數量的學人有此看法，就是歷史事實，後

「見道」這一根本問題：古文學主張讀書先識字，字義明而經義明；今文學則主張徑直體會經中的微言大義。馮友蘭(1895-1990)曾提出，清代今文經學家所講的義理之學，「大與道學家不同」，蓋「其所討論之問題，與道學家所討論者」有別[76]。但尋求微言大義的今文家與偏重「義理」的宋學仍有共性，錢穆就注意到，今文家宋翔鳳晚年「深推兩宋道學，以程朱與董仲舒並尊」[77]。且今文學與宋學兩皆不重小學，其與古文學相異之處也共同[78]。在偏重義理方面，兩學又與諸子學有著共性。

實際上，道咸以降興起的「一切諸學」，包括今文經學、諸子學、佛學、理學、以至西學，都有一個清代漢學不具備的共同特點，就是講究「義理」。故漢學因不強調義理而衰落，可以說是學術內在理路的邏輯發展。而從外在的社會層面看，如前所述，正因所謂「漢學專制」的存在，到漢學勢衰而反對派爭起時，各反對派便無意中自然成爲同盟，或被認爲是同盟。從社會視角看他們在晚清並起，非常值得玩味。

陳黻宸(1859-1917)在清末注意到：「百家諸子之見排于漢初者，今日駸駸乎有中興之象，則皆與我經爲敵者也。環海通道，學術之自彼方至者，新義迴出，雄視古今，則又皆我經所未道者也。」[79] 鄧實也看到晚清諸子學與西學「相因緣而並生」的現象，即西學對諸子學的興起是起了作用的。首先因爲諸子學「所含之義理」與西方各學多相通，「任舉其一端，而皆有冥合之處；互觀參

(續)

人恐不宜無視昔人實際認知的存在。

76 馮友蘭，《中國哲學史》(成都：商務印書館1944年蓉一版)，下冊，頁1010。

77 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁528。

78 據清華國學院學生周傳儒回憶：王國維在清華教書時，「認《周禮》是僞書，而《禮記》是孔門弟子所作，故不講」(周傳儒，〈自傳〉，《中國當代社會科學家》，第2輯〔北京：書目文獻出版社，1982〕，頁216，此承徐亮工兄提示，特此致謝)。一般多同意經今古文的一個基本區別即今文家尊《禮記・王制》而古文家尊《周官》，若周氏回憶可靠，王國維雖以兩皆不甚可靠而不講，但對《禮記》只視爲後出，《周禮》卻直指爲僞，態度上多少有些偏向於今文家，則經今文學與宋學的潛在同盟關係在王國維身上似也有所體現。不過，王氏本不贊成當時疑古太過的傾向(參其《古史新證》〔北京：清華大學出版社，1994〕，頁2)，故其是否確指《周禮》爲僞(即周的記憶是否準確)，還當搜求旁證。

79 陳黻宸，〈經術大同說〉(1902-1903)，《陳黻宸集》(北京：中華書局，1995)，上冊，頁539。

考，而所得良多。故治西學者，無不兼治諸子之學」。同時，西學在中國獲得承認，更使士人「恍然於儒教之外復有他教」，於是自漢以來儒教定於一尊的局面被打破，「六經之外復有諸子」也就成爲邏輯的結論了[80]。

鄧實並觀察到，同樣興起於乾嘉之時並也曾「幾於風靡天下」的桐城之學，「其流風餘韻，流被百年，下至道咸之世不絕。學者尋聲企景，爭以宋學相尙，痛詆漢學」[81]。桐城文家固重理學，其提倡的「古文」也主要側重唐宋「八大家」，然終不止此，實非僅尙宋學。此最說明此派雖然自成風氣、影響廣遠，且曾「與漢學之儒競名」，仍未能居「正統」[82]。故桐城派與宋學同爲異軍，同攻正統，而相輔相成。

到光緒年間，在諸學並興的局面下，漢學的衰退已發展成不可逆轉的現實。張之洞(1837-1909)在戊戌年曾有一首題爲《學術》的詩：「理亂尋源學術乖，父讎子劫有由來。劉郎不歎多葵麥，只恨荆榛滿路栽。」其自注說：「二十年來，都下經學講公羊，文章講龔定庵，經濟講王安石，皆餘出都以後風氣也。遂有今日，傷哉！」[83] 此詩中劉郎指今文家劉逢祿，張氏並非一般所謂漢學家，他對經今文學興起而導致的整體學術變化非常不滿，但顯然感覺到已無力扭轉之。

而「經濟講王安石」與「經學講公羊」的並列，點出了那時的今文經學也更多涉及時政，意在經世。鄧實後來指出：道咸以降之今文家不過「外托今文以自尊，而實則思假其術以幹貴人、覬權位而已」[84]。道咸以降中國思想界的一大轉變，即因內憂外患而促成經世之學的興起。今文家意在經世，與這一外在的現實直接相關。其希望「幹貴人、覬權位」，其實也不過是「得君行道」這一傳統的自然發展。前引曾國藩納入「經濟」而提出的學問四分說，更是經世之學興起的顯著表徵。大約同時的夏炯正式提出：

80 鄧實，〈古學復興論〉，《國粹學報》，第1年9期，頁3a-b(社說欄頁)。
81 鄧實，〈國學今論〉，收入章太炎、劉師培等，《中國近三百年學術史論》，頁338-339。
82 參見劉師培，〈近儒學術統系論〉，章太炎、劉師培等，《中國近三百年學術史論》，頁150。
83 張之洞，《張文襄公全集・詩集四・學術》(北京：中國書店，1990年影印本)，卷227，第4冊，頁1005。
84 鄧實，〈國學今論〉，頁330。

> 學無大小，以適於用者爲貴。故義理爲上，經濟次之，經學、史學次之，詩古文詞又次之。至於名物制度、聲音訓故，不過籍以攻詩古文詞，藉以考經史而已。詩古文詞得其概矣，經史涉其門矣。是當歸本于義理、經濟，以求爲有體有用之儒，斯可以名一家之學[85]。

與前引曾國藩的「四科」說相比，其中的「考據」已爲「經學史學」所取代[86]，而考據自身則被明確賦予方法工具的作用。重要的是這工具也與以前的意義不同了，前引段玉裁所說，真考據「在身心性命倫理族類之間」，而「讀書之考核」只是輔助手段；在夏氏這裡，所謂考據就是「僅從書冊上討生活」，基本限於「讀書」層面，亦即後來民國趨新讀書人所攻擊的「紙片上之學問」[87]。而且，作爲考據替代物的經學和史學被並列而後置，這樣的觀念不一定具有代表性，卻提示著某種發展的走向。

在「天下多事」的大環境下，不止是「漢學」在衰落，任何其他學說，也只是在其能「經世」的層面才興盛，其純粹學理的一面，也都處在不同程度的衰落之中。同爲今文經學家的廖平(1852-1932)與康有爲(1858-1927)，其寂寞與顯赫的鮮明對比，最能說明此點。到了今文經學也被證明不足以「經世」時，

85 夏炯，〈乾隆以後諸君學術論〉，《夏仲子集》，卷1，頁9b。龔書鐸已引此段，參見其《社會變革與文化趨向：中國近代文化研究》(北京：北京師範大學出版社，2005)，頁349。我是受龔先生此書啓發而注意到夏炯言論的。

86 類似觀念後來得到官方的確認，光緒二十九年(1903)的《奏定學堂章程》之〈學務綱要〉在論證「學堂兼有科舉所長」時說，「現各學堂課程，于中國向有之經學、史學、理學及詞章之學並不偏廢」。參見〈新定學務綱要〉，《東方雜誌》第1年第4期(1904年4月)，頁91(欄頁)。這裡明顯可見考據、義理、詞章三分法的痕迹，惟考據爲經學和史學所取代。與夏炯不同的是，朝廷仍將經學放在最前面，卻把獨立於經學的理學置於史學之後。這不一定是有意爲之，不過因史學與經學共同取代了考據而已；但這一或許無意的下筆，卻反映出夏炯把「義理」和「經學」分離所帶來的困擾(詳後)。

87 參見夏炯，〈書惠定宇《九經古義》後〉，《夏仲子集》，卷3，頁10a-10b。後來這方面言論甚多，如梁啓超就把學問分爲二類，「一爲紙的學問，一爲事的學問。所謂紙的學問者，即書面上的學問，所謂紙上談兵是也」。中國數千年來「皆是紙的學問」，故無裨於實用。梁啓超，〈在教育部之演說(中國教育之前途與教育家之自覺)〉(1917年1月)，《飲冰室合集・集外文》，夏曉虹輯(北京：北京大學出版社，2005)，頁668。馮友蘭也說中國幾千年都看重「紙片上之學問，不過先王之芻狗，古人之牙慧」，使社會「永爲古人所束縛，終無進步之一日」。馮友蘭，〈新學生與舊學生〉(1918年9月)，《三松堂全集》(鄭州：河南人民出版社，1994)，第13卷，頁619。

整個經學就都式微。

不過，在經學式微的進程中，史學卻有一度的相對「興盛」。一方面，史學與道咸以後興起的諸學相類，也是漢學專制之下的一學。魏源(1794-1857)曾說：「自乾隆中葉後，海內士大夫興漢學，而大江南北尤盛。」漢學家「爭治詁訓音聲」，以至於將顧炎武、黃宗羲等都「擯爲史學非經學，或謂宋學非漢學」[88]。魏源主要以今文經學名世，並兼治理學，他的這一說法明顯帶有不平之氣[89]，但其口中史學與宋學地位的接近，恰提示出它們都曾在不同程度上受漢學(經學)的「壓制」，甚能給人以啓發[90]。

另一方面，漢學的興盛確有其區域性，即魏源所說的「大江南北」[91]。生長于湖南的葉德輝也注意到：「乾嘉以後，吳越經學之盛，幾於南北同宗。」而湖南則不然：「湘人乃篤守其鄉風，懷抱其忠義；經世之作，開風氣之先；講學之儒，奏戡亂之績；流風廣衍，本不以考據爲能。」[92] 葉氏本人就是以史學爲啓蒙，他自述治學次第說：

> 鄙人少承庭訓，習誦溫公《資治通鑑》、朱子《名臣言行錄》二書，生平學術，略有本原，大都用力於此二書者最久。自登鄉薦，北遊京師，於是日與日下知名之士文酒過從；又時至廠肆，遍取國朝儒先之書讀之，遂得通知訓詁考訂之學[93]。

---

88 魏源，〈武進李申耆先生傳〉，《魏源集》(北京：中華書局，1976)，頁358-359。

89 魏源大概是針對江藩在其《漢學師承記》中將黃、顧置於末卷，並說二人之學「皆深入宋儒之室」而言(江藩，《漢學師承記(外二種)》〔北京：三聯書店，1998〕，頁158)。不過江藩自己並未堅持這一看法，而其書恰在這一點上影響不廣；此前此後的清代漢學家多尊顧、黃二老爲本門正宗，並不因其帶有理學余續而將其視爲宋學中人。

90 陳寅恪後來論光緒朝「學術風氣」的轉變說：當時「治經頗尚《公羊春秋》，乙部之學則喜談西北史地。後來今文公羊之學遞演爲改制疑古，流風所被，與近四十年間變幻之政治、浪漫之文學，殊有聯繫」(陳寅恪，〈朱延豐《突厥通考》序〉，《寒柳堂集》〔三聯書店，2001〕，頁162)。亦頗能看出各新興者之間及其在後來的演變，都有著明顯的相互關聯性。

91 參見Elman, *From Philosophy to Philology*, pp. 89-96, 172-229, 248-53.

92 葉德輝，《郎園書劄・答人書》，頁23b。

93 葉德輝，《郎園書劄・與羅[illegible]」書》，頁36a。

葉氏中進士進京是1892年，在那之前尚不知考據之學，足見湖南學風的確有所不同。而生於1864年的他，少年所學都在史學一系，且皆爲宋人所著，正提示著世風的轉移。湖南本是太平天國後經世之學的重鎮，當地的學風或也說明，在經世家的眼裡，史學似比經學更「實用」。章太炎後來就說，晚清史學的興起與其社會功用相關。上古經史不分，「經之所該至廣，舉凡修己治人，無所不具。其後修己之道，衍而爲儒家之學；治人之道，史家意有獨至。於是經史遂似判然二途。」[94]

近代經史的易位自有其內在的學術理路可循，而史學能從相對邊緣的地位移居中心，的確在很大程度上受到外在時勢背境的影響。如章太炎所說：「承平之世，儒家固爲重要；一至亂世，則史家更爲有用。」[95] 晚清經世風氣的興起，便很容易導向史學一途。而清季科舉考試之由考八股文改試策論，更直接促進了史學的興起。由於經學以外其他非主流學術門類那互爲同盟的作用，西學的流行也曾有助於史學的提升。正因其長於「治人之道」的分工，史學的地位在近代可見明顯的上升，甚至一度出現從「通經致用」到「通史致用」的轉向。

三、從通經致用到通史致用

在某種程度上，經學背後的「道」意味著人類思想中我們今日稱爲「真理」的那部分，相對抽象，可以與「當下」保持某種距離。而史學則從很早就具有更明顯的實用性，與「當下」有著非常直接的關聯。從先秦起，史官就承擔著相對「客觀」地「記錄」當下發生的要事，因而具有現場的「監督」功能和後續的「評判」功能(體現在「褒貶」之上)。正是在此基礎之上，產生出後來開始明確的「資治」功用。所以，側重「當下」的社會責任和社會功能，是中國史學很早就有的傳統。

當然，史學這兩種傳統功能都帶有一定的虛擬性：一方面，歷代爲政者並

---

94 章太炎，〈論經史儒之分合〉，《國風》，8卷5期，頁187。

95 同上，頁191-193。

不那麼害怕史家的褒貶，所謂孔子修《春秋》而「亂臣賊子懼」，恐怕從一開始就是迷思(myth)，至少帶有較強的迷思意味[96]；另一方面，歷代的實際政治，也很少真正以史爲鑒。但不論其具有多少虛擬性，兩者都體現出一個共同點，即史學向來有著重要的外在功能。

有意思的是，以史爲鑒的取向在近代並未得到充分的強調；而「褒貶」這一史學的重要功能不僅未曾得到提倡，反而成爲很多人的批評對象。從這一角度看，可以說史學在近代已有所減負，本可側重於「度制事狀徵驗」的學理層面[97]。然而正如馬克思所說，「陳舊的東西總是力圖在新生的形式中得到恢復和鞏固」[98]。近代外來衝擊下的內在困局是不可回避的現實，士人皆思有以改變。史學的減負爲其因應經世的需要預留了空間，也提示了一個考察史學興起的視角。

晚清經世風氣興起時，龍啓瑞(1814-1858)就以爲：「治經自是學人第一要義。而求其有裨實用，則史籍較經籍爲多。」蓋荀子所謂「後王之迹」，即「今之史冊是也。經術固不可不明，然行之貴得其意。如徒拘於章句訓詁，則是俗儒之學」。那些「空談經學者，正如夏鼎商彝，無適於用」。故「今日之學，亦先學其有用者而已」[99]。

在乾嘉考據風氣的餘蔭之下，習慣了走「通經致用」之路的士人，舍所謂「章句之學」而轉向可以「資治」的史學，也是一種較爲自然的轉向。在錢穆看來，曾國藩論學而側重「言禮」，已「幾幾乎舍經而言史」。他引用龍啓瑞上述見解後指出：「此種意見，漸成爲道咸以下一般之通見。」錢先生的一個重

96 陳黻宸在清末就一再慨歎史學未能獨立，因而也不能對當政者起到多少監督和威懾的作用。參見陳黻宸，〈獨史〉(1902年)，《陳黻宸集》，頁560-575。

97 章太炎曾說，「通經致用」本是漢儒干祿的藉口。清儒治古史，也不過「度制事狀徵驗，其務觀世知化，不欲以經術致用」。章太炎，〈與人論《樸學報》書〉，《章太炎全集》，第4冊(上海：上海人民出版社，1985)，頁153-154；《檢論・清儒》，《章太炎全集》，第3冊(上海：上海人民出版社，1984)，頁479。

98 馬克思致弗・波爾特，1871年11月23日，《馬克思恩格斯選集》(北京：人民出版社，1972)，第4卷，頁394。

99 龍啓瑞，〈致馮展雲侍讀書〉，《經德堂文集》(光緒四年龍繼棟京師刻本)，卷3內集，頁14a。

要依據，就是稍後朱一新提出的「治經不如治史」的主張[100]。

朱一新以爲，漢代「去古未遠，制度風俗皆於經義爲近」，故「經學即其史學」。但後世史學興起後，兩者就有所區分，「古人致治之法存諸經，後人致治之法存諸史」。漢代人「致用在乎窮經，猶今人之言經濟當讀史」。尤其「當多事之秋，則治經不如治史之尤要」[101]。這一「治經不如治史」的主張不僅脈絡明晰，也點出了經世之學與史學的關聯。章太炎關於亂世則史家更爲有用的看法，大致也是這一思路的延續和發展。

當然，這樣的見解是否如錢先生所說已成「道咸以下一般之通見」，或尙可商。楊度(1874-1931)在戊戌維新之時，仍把「求用於史而不於經」的看法視爲「宋學易以愚人」的後果，並認爲這是不能「知其大」的錯誤見解[102]。楊度的批駁，再次揭示出史學和宋學在晚清至少存在一種無意識的同盟作用，同時也說明「求用於史而不於經」的類似觀念當時確曾流行。

而清季科舉考試由所謂八股文而改試策論，更直接促進了史學的興起。清代科舉與學術的關係相當微妙。過去反科舉的人愛說，昔年考試未必以真學問爲重，往往影響學術的發展。清末廢科舉之後，類似言論更加流行。其實，在「名教」尙起作用的時代，科舉與學術的關係沒有那麼簡單。科舉的社會功能，或可以概括爲官吏養成所和紳士製造所[103]。而學問一方，仍存在著有形無形的「權勢」(包括社會權勢和學術權勢)。前述乾嘉士人在結束科舉考試後棄宋入漢，即因仕途之外還有「學術世界」的存在[104]。

章太炎曾說：「科舉文辭至腐朽，得科舉者，猶自知不爲成學。入官以後，

---

100 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁588-589，629-630。

101 朱一新，《無邪堂答問》，呂鴻儒、張長法點校(北京：中華書局，2000)，頁77；〈答康長孺書〉及其弟朱懷新之〈佩弦齋雜存跋〉，均收入《拙盦叢稿》(臺北：文海出版社，1968影印，沈雲龍主編「近代中國史料叢刊」)，頁1311-1312，1783。按各文多已爲錢先生引用。

102 《楊度日記(1896-1900)》(北京：新華出版社，2001)，光緒二十四年閏三月二日，頁87。有意思的是，戊戌時被很多人視爲康有爲對立面的朱一新，到庚子年間則成爲楊度獲取西學和邊防輿地新知的資源，參見同一日記，頁182-227。

103 參見羅志田，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》(武漢：湖北人民出版社，1999)，頁161-162。

104 參見Elman, *From Philosophy to Philology*, pp. 95-100.

倘往往理群籍、質通人。故書數之藝、六籍之故、史志之守、性命之學，不因以蠹敗；或乃乘時間出，有愈於前。」[105] 這一觀察較爲持平，又非常深刻。曾國藩就是一個顯例，他是在進入翰林院以後才感覺到自己的學問不足，而拼命追趕[106]。故學問之高下，仍有「學界」圈內的定評。雖受學術以外的「勢」所影響，終不能全爲其左右。就連清儒自身也一直在辯論從事考據是否有利於官場的進取，可知在學術與科舉的互動中，互補的一面要大於衝突的一面(詳另文)。

八股文與經史之學的關係，也是既有所衝突，又相輔相成。八股文推行到明末時，據說已有不少士子「不讀經書傳注，不讀《通鑑》、《性理》，而一以坊刻時藝爲本領」[107]。以致顧炎武(1613-1682)說出「八股之害等於焚書，而敗壞人材」有甚於坑儒一類激憤的話[108]。不過，同處明清之際的冉覲祖(1636-1718)就視「時藝爲經書之餼羊」，認爲「今人無不讀經書者，率以爲時藝之資也耳；不爲時藝，則不讀經書矣」[109]。

雙方實各有所見。八股文只是表述的形式，其所表述的仍是對四書五經的理解。兩者已因科舉而結爲一體，那些僅欲借助科舉而實現上升性社會變動者，也不得不認真讀經。這大約即是冉覲祖所看到的現實一面。而顧炎武是從理想的一面看到了時文對經書的衝擊，所擔憂的是手段已經壓倒了目的。重要的是兩者的結合已因數百年的長期積累而固定化，思改革者若不細爲分析，很容易造成一損俱損的連帶傷害[110]。

儘管此前已有設經濟特科以及試圖將特科變爲常科的努力，正式而廣泛的改科考則始於戊戌維新。那年五月初的上諭宣佈：「自下科爲始，鄉會試及生童歲科各試，向用四書文者，一律改試策論。」詔書仍強調「士子爲學，自當

105 章太炎，〈程師〉(1910)，《章太炎全集》，第4冊，頁139-140。

106 曾國藩的日記及其家書中，類似自述比比皆是，可參見余英時，〈曾國藩與「士大夫之學」〉，《現代儒學的回顧與展望》，頁295-319。

107 蔡獻臣，〈四稽齋稿題詞〉(癸酉)，《清白堂稿》(明崇禎刻本)，卷5，頁27b。

108 顧炎武，《日知錄・擬題》，我所用的是黃汝成《日知錄集釋》本(長沙：嶽麓書社，1994)，頁591。

109 轉引自梁章鉅，《制義叢話・試律叢話》(上海：上海書店出版社，2001)，頁22。

110 後來從改科考到廢科舉的進程，便常可見類似的意外損傷。詳另文。

以四子六經爲根柢」。同時也指出：策論與制藝「殊流同源」，兩者都是「通經史以達時務」。這是一種改良的新表述，用以置換此前顯然不夠成功的「通經致用」，提示出「因時通變」的特殊涵義[111]。

向例，科考頭場四書文、二場五經文、三場策問，而以頭場爲重[112]。前兩者皆是所謂時文。朝廷下詔後，張之洞和陳寶箴(1831-1900)隨即上書，將原來的四書文、五經文正名爲四書義、五經義，以表明廢時文「非廢四書五經」。但奏摺的重心是「將三場先後之序互易之」，即第一場「試以中國史事，國朝政治論五道，此爲中學經濟」。「二場試以時務策五道，專問五洲各國之政、專門之藝」，是爲「西學經濟」。第三場「試四書義兩篇、五經義一篇」。奏摺雖強調三場並重，但只有「通達時務、研求新學者」才能取入第三場，這些人才有資格接受四書五經義的檢驗。其輕重緩急的次序是非常清楚的[113]。這一程序隨即爲朝廷所採納，下詔實行，且「學政歲科兩考生童，亦以此例推之。先試經古一場，專以史論、時務策命題。正場試以四書義經義各一篇」[114]。

一般論改科考者，於此率多注意八股文的廢除。其實，更能體現時代思想資源權勢轉移的，是張之洞等特別看重的三場先後次序的更易。把中國史事、國朝政治論置於第一場，而四書五經義轉到第三場，非常明晰地揭示出經史的易位，很有些象徵意義。所考的策論既然以「中國政治史事」爲核心，則此前提倡了兩千年以上的「通經致用」，在經過「通經史以達時務」的過渡後，已幾乎變爲「通史致用」了[115]。

---

111 《德宗景皇帝實錄(六)》，卷419，光緒二十四年五月丁巳，《清實錄》(北京：中華書局，1987年影印)，第57冊，頁490-491。

112 王德昭，《清代科舉制度研究》(北京：中華書局，1984)，頁40-42。

113 張之洞、陳寶箴，〈妥議科舉新章摺〉(光緒二十四年五月十六日)，《張文襄公全集》，第1冊，頁849-853。

114 《德宗景皇帝實錄(六)》，卷421，光緒二十四年六月癸未，《清實錄》，第57冊，頁513。

115 章太炎後來就說，「通經即可致用，今亦可言通史致用」。當然，他是從「史即經」的立場出發討論的。參見章太炎，〈論讀史之利益〉(1934年)，《制言》第52期(1939年5月)，頁2(文頁)。而梁啓超當時即說，「八股既廢，數月以來，天下移風。數千萬之士人，皆不得不舍其兔園冊子、帖括講章，而爭講萬國之故及各種新學」，還有地圖和譯出之西書(梁啓超，《戊戌政變記》，《飲冰室合集·專集之一》，頁26)。他那時關注的更多是中西學的易位，然而士子所「爭講」的首爲「萬國之故」，提示著引

儘管這一政策因維新失敗而旋即停止，但庚子後又重新提出，1901年，上諭再次規定「自明年爲始，嗣後鄉會試頭場試中國政治史事論五篇，二場試各國政治藝學策五道，三場試四書義二篇、五經義一篇」。生童歲科兩考，也依例修改。更具象徵意義的是，其餘「考試試差、庶吉士散館，均用論一篇、策一道；進士朝考論疏、殿試策問，均以中國政治史事及各國政治藝學命題」。在這些後續的考試中，連四書、五經義也省略了。則朝廷所謂「務以四書五經爲根柢，究心經濟」，明顯側重後者。似乎只有這樣，才能「明體達用，足備器使」[116]。

既然「經濟」的考試落實在中國政治史事及各國政治藝學之上，作爲「根柢」的四書五經，已經有些束之高閣的意味了。科考的改制雖一度中斷，經史的易位大體仍在持續，且經的隱退呈現出日甚一日的態勢。因爲一旦改試策論，從《資治通鑒》到《文獻通考》、《通典》、《通志》一類，都成了主要的思想資源，依據這些典籍所編制的考試復習參考書立刻出現並大量行銷。有些人在讀了參考書後更進而轉讀原本，無意中走向史學一途。呂思勉(1884-1957)就是這樣在少年時因考試復習參考書的改變而逐漸對史學發生興趣，終於走上專治史學的道路[117]。

梁啓超當年曾說，改試策論「雖僅數月」而旋即復舊，但「耳目既開，民智驟進，自有不甘於謬陋者」。結果是「舊藩頓決，泉湧濤奔，非複如昔日之可以掩閉抑遏矣」[118]。呂思勉的事例證明，梁啓超的看法是有道理的。新增的閱讀對象可能開啓一片廣闊的世界，從而推動閱讀習慣的改變。尤其晚清國勢不振，「達用」的迫切常常壓縮著「明體」的空間，士人的確更希望看到能夠以應時需的經世內容。何況改試策論也僅僅是一度中斷，不久又恢復，從制度上強化了「通史致用」的取向[119]。

(續)

進的西學中仍是史學居首。

116 《德宗景皇帝實錄(七)》，卷485，光緒二十七年七月己卯，《清實錄》，第58冊，頁412。

117 參見李永圻編，《呂思勉先生編年事輯》(上海：上海書店出版社，1992)中所收大量呂氏日記和回憶材料，頁11-35。

118 梁啓超，《戊戌政變記》，《飲冰室合集・專集之一》，頁26。

119 到科舉制廢除後，先前放棄「章句之學」的努力，也從負面影響到史學的發展。呂思

通經致用變爲通史致用的一個直接後果，就是不必通經也可致用。這樣，改科考就與道咸以後興起的經世之風有所結合。當夏炯提出「學以適用者爲貴」時，他那稍帶偏激的主張是義理爲上，經濟次之，經學、史學又次之，經學已經大大後移了。而科舉考試改革者眼中的「經濟」則更多落實在史學上，史學的前移進一步凸顯了經學的退後。且夏炯的排序還隱含著一個絕非微不足道的區隔，即「義理」和「經學」的兩分。他始料未及的是，獨立於經學的「義理」顯然少了束縛，而具有更強的能動性，到清季已明顯呈現出西移的軌迹。

前面說過，西學東漸有意無意間曾經幫助了諸子學的興起。與此相類，西學的流行也曾有助於史學的提升。晚清影響中國最大的西書之一就是《萬國公法》，其在當時的功能與國際法的關聯尚不緊密，卻更多往國際關係方面傾斜，側重社會層面的國與國交往，甚至有時還轉移到國內的社會關係。經史之間可以兩栖的《春秋》，一度與《萬國公法》關聯最爲密切[120]。而兩者的關聯，又常常在經世的一面，所以連帶著拔高了《春秋》與史學相關的一面。

當然，史學在近代的興起還有一個更重要的外在原因，就是隨著西方的民族國家觀念以及民族主義的引入，史學在社會和政治層面得到進一步的提升，一度被視爲「國粹」的主要成分。如章太炎不僅提出「國粹以歷史爲主，自余學術皆普通之技」，更強調「欲存國性，獨賴史書」[121]。在從「通經致用」到「通史致用」的轉向出現後，以前經學承擔的很多功能，都可能落在史學的肩膀上。「國粹以歷史爲主」這樣的政治性道德提升，既有傳統功能的轉換，同樣也有西學所起的催生作用。

道咸以後各種非正統學術的共同興起，都與正統衰落伴生，一定程度上也

(續)

勉注意到，早年被學者鄙視爲「兔園冊子」的《綱鑑易知錄》，到1939年時已沒有多少人能夠讀懂了(呂思勉，《史學雜論》，引在李永圻編，《呂思勉先生編年事輯》，頁202-203)。蓋科舉制的廢除使人們不再讀這些復習參考書，而不講究「章句之學」則從總體上降低了讀書人的閱讀古籍能力，必然影響學者治古史的水平。科舉和經學對近代史學興與衰的直接間接影響，頗體現出一種詭論意味，不能不仔細體味。

120 張之洞在戊戌年就注意到，當時一些「取中西之學而糅雜」的人，就說「《春秋》即是《公法》，孔教合於耶穌」。張之洞，《勸學篇·會通》，《張文襄公全集》，第4冊，頁589。

121 說詳羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《漢學研究》15卷2期，頁23-34。

促進了正統的衰落。史學亦然。不過，他們既因亂世而興，自然也要對解決亂世問題具有實際的參考作用，用時人的話說就是能夠經世，才能穩固其新升上來的地位。而當時最具體的現實問題就是要退虜、送窮，朝野逐漸得出的共識是尋求富強[122]。

從名相角度言，道咸之時一個隱而不顯的轉折，即當時的「經世」已是一個變化中的過渡觀念。過去所謂經世之學本側重漕運、鹽務等國內實用政策的研討，此時的經世已明顯轉入退虜、送窮等新興的需要，呈現出逐漸外向的趨勢。後來中國思想方式和思想資源的西移，或即隱伏於此[123]。由於富強早已不是中國傳統文化關注的重點，道咸以降興起的各類本土學問，也沒能解決原居正統的漢學所未能解決的問題，亦即不能經世，結果也都相繼衰落。到全體中國學問皆被「證明」不能應付時局，國人乃多轉趨西學[124]。

簡言之，近代史學地位的開始上升，與所謂道咸「新學」的興起大致同步，但其真正步入學術中心，已是民國年間的事情了。史學的一度走向學術中心，在很大程度上確實受到外在時勢的影響。但對治學之人而言，史學當然不僅是外在的。說史家在亂世比儒家更爲有用的章太炎，也是希望史家重在「度制事狀徵驗」而不以致用爲目的的同一人。因生逢亂世而不得不放棄史學的本業以因應時代的需要，太炎心中，或許也有著多層次的緊張。到中國傳統學問整體性地被認爲「無用」时，史學也不能例外。惟因其一度的興盛，餘威又顯得相對更強。

後來西學在中國士人心目中逐漸樹立起優越感，也間接支持了史學地位的持續。據梁啓超在1902年的觀察：「今日泰西通行諸學科中，爲中國所固有者，惟史學。」[125] 對身處中西文化競爭之世而又不得不學習西方的近代中國讀書人來說，史學雖不能對「富強」有多少直接的貢獻，在學科認同上卻超越於中

122 Cf. Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

123 西人改變中國讀書人的思想方式，自有其說服與證明的進路。然必先有中國讀書人向外的思想轉向，然後西人改變中國人思想方式始較容易。參見羅志田，〈傳教士與近代中西文化競爭〉，《歷史研究》1996年6期，頁77-94。

124 參見羅志田，〈西潮與近代中國思想演變再思〉，《近代史研究》，1995年3期，頁1-23。

125 梁啓超，〈新史學〉，《飲冰室合集・文集之九》，頁1。

西，還有什麼比修習「中國所固有」而又能在「泰西通行」的學科更有吸引力呢！且「中國所固有」的好處更體現在其方法已爲國人所知，或易於爲國人所知，而不必從頭再學外國文字以及那一整套外來的「話語」和「規範」。

陳寅恪在1935年說，「清代經學發展過甚」，導致「史學之不振」。進入民國之後，史學從經學壓抑下解放出來，面目也有了較大的改變。用陳寅恪的話說：「近二十年來，國人內感民族文化之衰頽，外受世界思潮之激蕩，其論史之作，漸能脫除清代經師之舊染，有以合於今日史學之真諦。」[126] 他所說的國人內外感受，顯然不僅限於學術層面；而所謂「脫除清代經師之舊染」，仍反映出民初治史者一種有意識而持續的學術努力。這方面的發展，只能另文討論了。

126 陳寅恪，〈陳垣《元西域人華化考》序〉，《金明館叢稿二編》，頁270。

The Marginalization of Classical Studies and the Rising Prominence of Historical Studies during the late Qing and early Republic: A Reappraisal

Luo Zhitian

Abstract

The "Han learning" of the Qing period generally centered on the study of the Classics and manifested itself in practice as "evidential research." Therefore, whereas to modern scholars evidential research is only a method of investigation, it was regarded during the Qing as a subject matter in itself. Indeed, for a long period of time, "evidential research" served as a general term that apparently covered almost all branches of learning. Under the banner of evidential research, the exalted status of the Classics as the books of the sages gradually weakened, and Classical Studies came closer to being an equal to other fields of learning. History, a field that was originally closest in status to Classical Studies, was the greatest beneficiary of this process. Around the time of the rise of the "New Learning" of the Daoguang (1821-1850) and Xianfeng (1851-1861) periods, the social and political instability in China made history (with its traditional role as an "aid to governance") seem more useful and facilitated a transition from "mastering the Classics for practical applications" to "mastering history for practical applications." This phenomenon also served as a catalyst for the gradual marginalization of Classical Studies and the march of historical studies to the center stage of academic studies.

Keywords: Classical Studies, Historical Studies, Evidential Research, the "New Learning" of mid-nineteenth century China, Qing Dynasty Scholarship

讀《柳如是別傳》
——謹以獻　英時先生於八秩壽慶

葉文心*

摘要

19世紀以來，近代新史學的標誌建構於對時間與空間的特定想像，也就是一種實證的以及進化的歷史思維。陳寅恪先生於20世紀初留學柏林，對實證史學不可謂沒有相當的接觸。本文以陳先生晚年的巨作《柳如是別傳》作為入手點，考究此中對時與空的建構，由是考察寅恪先生在方法學上使用「文史互證」時的特別意義。

關鍵字：現代性、歷史、陳寅恪

* 柏克萊加州大學歷史系莫理森講座教授(Richard H. and Laurie C. Morrison Chair Professor)、東亞研究所所長。

前言

英時先生著作等身，所涉文史領域範圍既廣，又具縱深，這是眾所俱見。其中英文作品無論專書或論文，自古及今，自佛典傳入中土之前的魂靈觀至宋明以降的樸學書法，影響至深，亦人所偕知。先生中文作品部分，不但品類繁多，而且文筆酣暢，行雲流水之間，所被旣廣，所論尤其精闢。總之，讀英時先生的著作，一面不由令人羨嘆他的淵博，一面也不由令人感動於他的才情捷思。前者或可假以時日以學致之，後者則恐怕非拙力可以爲功。

我常想，英時先生的學術，本身便是20世紀中國思想學術史之中重要的一個章節。他在故學的淵博基礎上加上了對西方思想史的會心掌握。他在離開故土，經歷香港，一度成爲亞美利加合眾國內「無國籍人」之後，開闢出思想史上豐碩的領域，雖然遠居大西洋西岸康州之橘鄉，但是目光及筆鋒之所至，揮灑之間，無時不可在太平洋岸上激起千萬波瀾。

我讀余先生的著作，始於研究生時代。我於1970年代的中期抵達柏克萊加州大學，成爲歷史系研究生。那時系裡關於中國思想史的認識，籠罩在李文遜教授《儒學中國及其近代轉型》的三卷本之下。此書雖號稱爲思想史作品，但是在思維結構上深受歐洲社會學開山三鉅頭之一的馬克斯・韋伯的影響。李文遜筆下的儒學中國也就是士大夫依傍於皇權，以四書五經爲晉身之階的科舉中國。儒學的思維僅限於上升的工具性及統治的合法性。一旦科舉廢除，皇權崩潰，孔孟儒學也就不免敗亡。這個思想上的淘空，在李文遜看來，益加坐實了中國政治社會哲學思維的缺乏普遍性。

由於李文遜文筆極具鋒芒，他對儒學的論斷也一時深植人心。不少華裔學者起而相抗。其中英時先生對「中國近世宗教倫理與商人精神」的澈底發揮尤其具有說服力。余先生的法子，可說是一種「以其人之道還治其人之身」的策略。他並不攻擊韋伯的論述，卻博引史證，申明中國史籍之中提供了豐富的例證，可以從韋伯的視角明證商人精神與宗教性倫理在中國近代經濟社會發展上的推進作用。李文遜的論述之不合史實，因此便不言而喻。

英時先生的論述並不是駁斥李文遜論點的唯一法門。但是在他的啓迪之

下，不少後學者因此認識到中國史籍之中思想史與社會史交織的豐富層面。由此以往，史學界認識到「儒商」或「亦儒亦商」自明清以降的重要性。我在這方面受益良多，以後關於近代上海城市社會文化史的研討，便以余先生的見地爲開篇。

我從小好讀《紅樓夢》。當讀到英時先生《紅樓夢的兩個世界》，覺得視野頓時廓清。此中《紅樓夢》與《西廂記》、《牡丹亭》的相互對話更引發無數讀書端緒。總之，透過英時先生的筆，我在研究院時代忽然悟到文本之間跨越時空的有機對話，以及其間的得失歸屬與惆悵。

完成近代上海城市敘述之後，我轉而細讀陳寅恪先生晚年的大作《柳如是別傳》。這個關注的緣起，在於孫康宜教授有關晚明陳子龍的著作，以及其中一個注腳所引余先生解讀陳先生《論再生緣一》一書的大旨。僅此一個注釋，讓我意識到文本之間以「今典」爲本的對話以及以「古典」爲基準的對話基礎，以及其間跨時空的豐富含意。

英時先生自述「從來沒有過研究陳寅恪的打算」。他的《陳寅恪晚年詩文釋證》一書，「從萌芽到成長都是意外」。從1958以後，幾乎所有有關陳寅恪的文章都是余先生「應戰」或者辯毀之作。這整個過程前後四十餘年，其當初一念之生，便在於余先生以「無國籍之人」在冷戰深峻的環境之中偶然讀到陳先生《論再生緣》的油印稿本，觸動了在海外作爲文化中國人的「無限沈哀」，並見到了「王國維以次中國文化最沈痛的輓歌」。

當鐵幕深垂，言路受緊密控制，知識人常作充滿政治性的表態之時，陳寅恪先生傳自大陸的訊息是英時先生所能信任的少許聲音之一。但是陳先生的詩文之中絕少明具政治性的議論。陳先生對毛澤東主政之下的中國共產黨究竟有什麼感想，便非得求諸文字表面之外。

眾所週知，余先生讀陳先生的詩作，首先認定文學之中寓藏「密碼」，其次點明解讀密碼之方，在於同時通讀「古典」與「近情」。古典指文句片斷在原始出處或前人徵引過程之中所寓藏的前因後果，由此引申字裡行間言外之意。這個「古典」的識鑑，首先必須多讀熟讀前人的掌故詩篇，否則便瞠目而無從下手。所謂「近情」，則指詩篇文字形成的當代背景，也就是根據文字創作者書寫時期的立身處，還原作者執筆時的動機及所處的語境，以見到引用古

典時，對於今日時事矛頭之所指，從而讀通詩詞背後隱藏的當代含意。余先生循此方法，將陳詩一一解讀，尤其是把成詩的時代和當時的時事作了緊密的結合。於是一些1950年代初期陳先生詠「七夕」的詩，在余氏文史兼顧的校讎之下，顯現爲詳論韓戰及板門店停戰協議的作品，一首1956年陳先生自謂戲讀杜甫「唯見林花落」之句而成的七言律詩，也呈像爲詠諷當時蘇共第20次代表大會清算史達林事件的評論。

余先生的解讀，一秉文本，一秉時事，兩者交互校讎得以將寅恪先生的文字放置到另一個審視的層面，既展示了文本的縱深，又將作品著落在作者的處境與心境。寅恪先生曾經間接透過管道，向余先生表示「作者知我」。這種隔著時間與空間的心靈銜接，展現了中國古典文學可驚可嘆的書寫及溝通活力。尤可令人嘆羨的是這個文學密碼在20世紀以降的中國，竟然成爲只有些許能人方能夠一窺門徑的工具。余、陳兩先生隔洋越海的文學交溶，以及陳先生之能夠使用這些「密碼」，只坐實這個內涵豐碩的古典文學在20世紀一般中國知識人之中的淪亡。

余先生對寅恪先生詩作的解讀，在古典文字成爲知識精英溝通密碼的時代，自然引來一些無可避免的相對看待，以及鐵幕內外在解讀上的截然分殊。1980年代之初，寅恪先生的作品在大陸上總算得以出版。寅恪先生晚年的心境，成爲一代中國知識分子共同的沉痛反思。1990年代之後，柏林圍牆崩解，歐洲冷戰結束，中國在改革開放步調一旦重新確認之後，經濟發展上得到大幅提升，國際處境有了改變，在意識形態上也就不能不有新的建構。

今天的中國一力堅持必需走「有中國特色的」並且是「社會主義的」的道路。對外方面，人民幣已經「試點」在中國境內及周邊鄰國作爲外貿易結算的貨幣。在中國政府的資助之下，全球並已建立起兩百多個孔子學院，成爲世界各地漢語教學推廣的中心。中國在國際舞臺及世界重大議題上，不但一改昔日「失語」的狀態，而且默默耕耘，重拾數千年文字典章傳承故學，希望在文化及歷史領域之中，建構出一套可以抗衡現代西方的話語。

以文史校讎的方法來讀前人書，自然是無論何時何地都可善作運用的良法。只是如何善用，運用之道想必在不同時空之下不僅徒具一法或者僅只一方。英時先生讀陳作，以解讀舊詩爲主。舊體詩有關格律、吟詠、命題等等，

樣樣有規可循，有舊習可本，運用文史相校的法子作詮釋，既可豐富文本背後的建構，又可以把文字之間具體可指証的關聯作爲相互援引的依據，所作成的詩，因此乃可具有科學性。詩作之有別於其他文類，還有一個特色，便是篇章短小，可以一揮而就，用不著如嚴復譯書之經年累月踟躕，即使在琢磨之後用字有所增損改易，也並不改變通篇全作，因此可以具體地認定成詩的時間與歷史背景。寅恪先生的詩作完成於20世紀中期，時空背景俱在，詩箋乃可成爲解讀毛澤東主政時期知識人風骨的利器。

英時先生既已將箋釋陳先生晚年詩作可發揮之大旨全然道盡，我作爲後學，步武他的後塵而企圖另有發揮，便不得不另闢蹊徑，在「文史校讎」的綱領之下力尋相輔相成的方圓天地。英時先生曾笑指我的讀法爲「後現代」。無論如何，即使這個讀法乏善可陳，這個嘗試也是由他所啓發，可算是亦步亦趨的一種努力。謹以此小文爲余先生壽。

讀《柳如是別傳》「緣起」章

《柳如是別傳》是陳寅恪先生畢生最後的一部力作，也是他在完成《讀再生緣》之後精力之所集中。《柳如是別傳》「緣起」章動筆的時代，已經進入1960年代初期，也就是「大躍進」之後，人民公社四處成立，而後院煉鋼，「超英趕美」成爲大夢，「三年艱困」的悲涼籠罩民間的時代。從國際角度上看，此時金門馬祖砲戰已過，海峽兩岸雖然停火，但是依然心戰不歇，相互在國際上一力醜化內戰的對手，以分頭取寵或自重籌碼於冷戰之中的美蘇陣營，一面則對內喊話——西諺所謂「吹哨於黑暗夜行之中」——以便安定民心，鞏固國統。鄭成功式的「反清復明」，看來難說有什麼希望。尤有甚者，現代「鄭氏」背後的美國，承襲了19世紀法國在越南的立場，卻日陷泥足於北越叢林伏擊之中。「正義」之師非但不可期，「正義」何爲更引發後殖民主義的西方政權內部各種流派的深刻反思。其於中國，「鄭氏」所在的台灣固然孤懸海外，以打倒北京爲務，但是1959年人民解放軍進駐拉薩，達賴喇嘛流亡印度之後，臺北所代表的中國在聯合國安全理事會上投票，否決了承認西藏獨立的動議。在民族大一統的立場上，1960年代的國際風雲顯示「漢」與「賊」或者「滿」與「鄭」

在某些議題上也不妨敵愾同仇。然而在金門馬祖的冷戰前線上，即令蘇聯與中國共產黨已經公然分疏，中國共產黨與國民黨仍然相互砲火不休。

從歷史思維或文本想像上來說，大躍進之後的毛蔣對峙，比起17世紀明清交替之際的清政府與明鄭的對立，似乎又複雜了許多。有關「中國」的思考，看來所牽涉的不只是赤縣神州四海之內的夷狄華夏王霸的問題，更牽扯上「四夷」交征之下，「國之不國」，法理或正統不由自主或者在辯證之餘黑白顛倒的現象。從歷史的大視野來看，寅恪先生著墨「緣起」的時候，也就是歷史思維擴大，民族立場從而焦點模糊的時代。從民族文化命脈的出發點思考，明鄭與滿清之間孰是孰非，或者竟然兩者皆是或者兩者皆非？有些問題或者需要假以時日，方能塵埃落定，有些問題更或有待後人來日詳究相關典籍檔案，才能一一闡明當事人在所得以或不得以的情況之下多方思考衡量之下的行爲與進止。

總之，《柳如是別傳》一書著墨的時期，「明」「清」存續的問題已經大勢分明，國際形勢的演變，更令孰爲正統，孰爲民賊層次多面。20世紀下半期中國人民之所冀望於中國政府的，不只在於領土完整與主權獨立，而更進一步要求民生富樂，民權昌盛，思想語言文化精蘊歷久彌新，成爲全球語境中不可忽略的文明價值建構。這個意識的充分申明，固然尚需假以時日，方能澄清輪廓於大眾之間，但其於通人如寅恪先生者，在執筆《柳如是別傳》之際，似乎亦無不可有超前時人、跨越空間的卓見？

盲翁

《柳如是別傳》較之寅恪先生的詩詞，前後撰述，據蔣天樞先生所作的寅恪先生年譜，似乎是至少費時十年。這部晚年偉作的撰寫，比起早年的作品有一極大的不同，便是陳先生此時已經目盲。陳先生在詩詞中自稱爲「盲翁」。這位盲翁的失明有一段辛酸，跟20世紀中國的戰爭不斷，醫學不昌有密切關聯。陳先生的病眼，以今天的醫學眼光來看，或者不是疑難雜症。然而在抗日戰爭百事艱困的情況之下，他求醫治癒的希望先在國內無成，次在英國手術失敗。晚年的陳先生據說並不是全盲，他在有人攙扶之下，可以在中山大學校園內居所近處緩步。但是至於讀書著述，便非得依靠助手的筆錄，以及寅恪先生驚人的記憶及淵博，方能在浩瀚的書海之中認定關鍵性章句之所在，以及在章

句訓詁層出不窮的輾轉註釋之中，掌握把定《柳如是別傳》的敘述方向。

寅恪先生曾經說過，《柳如是別傳》的撰述，往往需要長夜的思考、默默中章句的形成，以及天明助手到來之後成句成章的傾述及筆錄。此中凡是有需要復查原始典籍的地方，自然可以請助手代勞。但是「盲翁」陳先生在晚年與外界的交接，眼既不可大用，一切便需要以口耳來替代或者相輔助。寅恪先生撰文固然是以口述爲主，他讀自己的草稿或讀他人的文章，也必須依靠他人爲他不時進行閱讀。至於天下國家大事，則想必除了收音機廣播之外，難有其他直接的音訊來路。

陳先生目盲，所以他必須在記憶之中追索，才能審閱平生所學，他也必須依賴記憶，以便在長夜之中冥想新句，鑄造新篇。廣義說來，他的眼盲讓他與眾不同：他的思維世界大量依靠自少及長的舊學以及所記憶。他對1949年中共執政以後世界的體認，既然缺少了直接閱讀書報、研習學習指令、觀看招貼標語的能力，便只有承受於聽覺或其他的途徑。

寅恪先生對於1950、60年代中共建政之後世界秩序的改變，其感覺敏則敏矣，然而其中恐怕總不脫他在腦海中憑驚人記憶力以及淵博學識所建構的文化世界的仲介。寅恪先生之爲「盲翁」，自然是眼盲而心不盲。然而正是因爲他的「心」與「眼」在體現所處時代時，其中長短頻率與眾不同，他所營造的柳如是世界也與冷戰年代一般人的心思若即若離。

《柳如是別傳》今所常見的是上海古籍出版社1980年代所刊行的三卷本，出版在寅恪先生過世時三年之後，所謂「蓋棺有日出版無期」，也就是陳先生生前向胡喬木及中共中央文宣各處赫赫高官所曾抱怨的無法生見著作的出版。中共是否虧待陳先生，或者廣東省委書記陶鑄是否虧待陳先生，乃是題外文章，或當另日詳考。今在陳先生事蹟及陶鑄文革罪狀中可見的，是寅恪先生似乎經常在陶鑄的特別關注之下，生活上常可以得到雞蛋牛奶美國桂格進口麥片等補品，家居有收音機可用，節慶時享有特別票卷可往廣州耳聆當代名伶的音歌演出。這些優惠，卻並不駁1956年反動學術權威及1957年反右等運動對陳先生的打擊。

《柳如是別傳》的撰述，一方面是「盲翁」每日閉目沉吟在腦海中的建構，一方面則是寅恪先生在極度孤立時的作品。眾所周知，寅恪先生堅辭不就北京

中國社會科學院歷史所所長之聘，留在廣州中山大學任教。然而五十年代下半期之後，政治運動波瀾浪頭日高，寅恪先生受封爲反動學術權威，成爲「白專份子」，在反「以古非今」以及反右派的批判中，逐次奉今不許授課，不許接觸學生，進而成爲平生弟子門人聲伐劃清界綫的對向。《柳如是別傳》的著述及成書，完成在這個眾叛親離，絕頂孤立的環境之中。此書之成，表現了他頑強不屈的生命力量。

人生境界倘如寅恪先生之於1960年代，未知多少尋常記掛，可以置之度外？未知以口述而成爲文字，每日孜孜書寫，所成之作所意爲何？所達意之對向爲誰何？所撰述的史事以何爲始，以何爲終？或者何以以此等敘事爲始終？《柳如是別傳》長達三卷，但是前後時序意念交錯，難以申舒。總之，以《柳如是別傳》之龐雜，我們如果以「文史校讎」的方法來進行解讀，想必非得在文本的考據及成文的歷史背景之背後多作琢磨，也就是說不僅只著眼於陳先生撰作時的政治處境，也必得進一步追想陳氏畢生思維及記憶數十年來累積的意向與關懷。

文史互校

《柳如是別傳》究竟是部什麼樣的著作？

寅恪先生在「緣起」中解釋，「此稿以釋證錢柳因緣之詩爲題目」，也就是在義法上有例可循的著作。他說詁釋詩章，向來不外考證本事並解釋詞句，「前者乃考今典，即當時之事實。後者乃釋古典，即舊籍之出處」（頁7）。解註錢謙益的詩，「初學集」及「有學集」兩部，有錢曾尊王的註本，然其註詳於古典出處而略於今典事實，一方面是因爲有些事蹟於明清之際，「抵觸時禁，宜有所諱」，另一方面則是因爲錢曾在錢謙益的大家庭之中黨從錢之原配陳夫人，「深惡河東君，自不著其與牧齋有關事蹟」（頁7）。有鑑於錢曾之偏差，寅恪先生釋證錢謙益、柳如是的詩，因此「於時、地、人三者考之較詳，蓋所以補遵王原註之缺也」（頁10）。他準備透過典籍考釋，令各種有關的「年月，地理，人物」一一其復現（頁10）。

錢曾雖然在他的詩註之中著力於古典故事闡發，寅恪先生卻並不滿意他的成果。此中理由至少有三。一是錢謙益所用典故冷僻，錢曾作註時常誤解或解

得不夠貼切。其次是寅恪先生認爲「解釋古典故實，自當引用最初出處，然最初出處，實不足以盡之，當引其他非最初而有關者，以補足之，只能通解作者遣辭用意之妙。」(頁11)換言之，注釋舊詩，僅止點明原始出處，其實並沒有畢竟其功，這一點運用到錢柳因緣詩，「則不僅有遠近出處之古典故實，更有兩人前後詩章之出處。若不能探河窮源，剝蕉至心，層次不紊，脈絡貫注，則兩人酬和諸作，其辭鋒針對，思旨引證之微妙，絕難通解也」(頁12)。寅恪先生註釋錢柳詩，自言「只限於詳考本事」(頁13)而略故實。這固然是因爲用典的問題錢曾已經下過功夫，所以寅恪先生作此體例上的選擇，但更重要的原因是如果不從本事的考證上先行理清錢柳二人交往的情況，註釋者就不能循序解讀這兩位詩人以詩爲媒介所進行的對話。

寅恪先生窮究錢謙益柳如是生平事蹟，「披尋錢柳之篇什於殘缺毀禁之餘」(頁4)，尤其窮盡心力重建柳如是事蹟。他說這是因爲「後世所傳河東君之事蹟，多非真實」(頁4)，諸家詩文筆記「……大抵簡略錯誤，抄襲雷同，縱便出於同時作者，亦多有意諱飾詆誣，更加以後代人的虛妄揣測。」(頁4)史料之中假話甚多。反之，詩句之中雖然包含不少冷僻難解的典故，但是詩章本身，如果被看成史料來使用，是較少有意作僞的。換言之，寅恪先生釋證錢謙益、柳如是詩詞的辦法，乍看之下與古人一貫相承的辦法沒有大不同，只是企圖以「本事」來補錢曾的「古典」，但是細查之下則不難體會是一種「古典」與「本事」相互辯正的辦法，也就是一方面以「文本」之實來校勘史料之僞與略，一方面以「本事」之脈絡來幫助選擇適用的古典解釋。「古典」與「本事」交錯相互辯正運用，讓箋註者在成詩百世之後具有「明眼」爲古人「代下注腳，發皇心曲」(頁11)，而這上下數百年的相互交通，也讓箋註者能夠細味古人在生時不能盡表的「孤懷」，能夠再度體現「令人感泣而不能自已」(頁4)的情致。

《柳如是別傳》算不算是歷史文章？陳先生已經開宗明義指出，此書是錢柳兩人姻緣詩的箋釋。箋釋的方法，固然著重在人物的歷史處境與生平事蹟，然而闡幽發微的目的並不在於說明時代，而在於重現人物的心境。這個心境的構築以千絲萬縷的關聯附著在歷史處境之中的，所以如果不重新展現已逝的時與空，就無法充分體現那個心境，也就不能充分箋釋作爲時空產物的詩篇。然而我們一旦透徹地解讀了已凝成詩篇的文字，陳先生的意思，似乎是即使作者

與讀者之間上下有三百年的懸隔，也不妨礙後世的「明眼人」爲古人「發皇心曲」，令這個已逝時空的心境，透過文字，作一個跨時空的再現或新生。

我們追索到此，便不能不考慮到寅恪先生歷史思維之中所存在的某種張力。他的歷史意識，主導著他作詩箋的時候講究「探河窮源，剝蕉至心」，也就是將歷史事件意義的形成，看作是一種累進交替，前後對話的結果。「探河窮源」是令蕉心的原型復現。但是這個「原典」在時空之中各種力量交作的情況之下，難有純然再現，自成絕對建構的可能性。寅恪先生透過箋詩，想要跨越時空令之再現的「心曲」，在時空上，畢竟是存在於古或存在於今，存在於彼或存在於此，在「本事」與「原典」之間就不免包含了高度的含混與不穩定性。

寅恪先生對這種時空不穩定型，似乎深有所自知。這可以在《柳如是別傳》「緣起」章看出端得。

前文提過，陳先生「釋證錢柳之詩，於時地人三者考之較詳，蓋所以補遵王原註之缺也」（頁10）。而《柳如是別傳》一作，其中的時地人因素雖然都是考釋的對象，卻也是建構的結果。無論就客觀存在的真假，或主觀表述的出發點，作爲本事，都帶有高度的含混及不穩定性。

時間的組織

《柳如是別傳》開篇「附記」，申明所用紀時的曆法，首先點破「人」與「史」在記述方式及經歷之間的張力：

> 史家紀事自以用西元西曆為便。但本稿所引資料，本皆陰曆，若事實發生在年末，則不能任意改換陽曆。……而記述明末遺民之行事，而用清代紀元，於理於心，俱有未安。然若用永曆隆武等南明年號，則非習見，難於換算。如改用甲子，復不易推記。職是故，本稿紀事行文，往往多用清代紀元，實不獲已也。……

這個「附記」，寥寥數筆，其中包含了至少三個層次的意義。

其一是陰陽曆之間的換算，也就是以「西元」「西曆」爲準的自然與方便，

以及所引材料之中原本所據以組織時間秩序的陰曆。兩者之間不能任意改換，即使是後來以大幅精力所編出來的陰陽曆對照表，號稱是科學的或準確的，實際上也包含了不少跟古人筆記材料之中不合的地方，「不能完全依據也」（頁2）。因此「西元」云云，在《柳如是別傳》之中運用起來殊爲不便。

其二是南明與清初帝王所用年號在時間上的重疊。這個重疊反映了當時大一統局面未臻，南北所奉的皇家正朔不一。史家記述一個分裂的時代，在曆法的選擇上，便無可避免地要接觸到紀元方式背後的政治意義。

其三是歷史人物在組織或經驗個人生活或進行自述的時候對表述時間方式的選擇，以及在所置身的大環境之中所不能不受到的有關通用曆法或帝王正朔的約制。明末遺民對清代的紀元，想必在心理上有某種程度的斥拒。寅恪先生自言以清代的紀元來寫錢謙益柳如是的姻緣故事，「於心於理，俱有未安。」然而以大勢之所趨，又有不得不爾的緣故，「尚希讀者諒之。」（頁2）總之，法統與正朔的問題，在歷史敘述上，可以造成困惑。尤其如果所敘述的時間範圍上下幾百年，空間範圍不限於深閨草野，那麼升斗小民平常所習慣使用的甲子就遠遠不足以用來推記。

這個「附記」的落款，是「錢柳逝世後三百年，歲次甲辰夏月，陳寅恪書於廣州金明館，時年七十五。」

這個落款之中既無陰陽曆也無正朔。其中所豐富顯現的，是凡人以有限的一生，所可以標誌的歲月的流逝：「時年七十五」，「甲辰」，「夏月」，以及算計十分精確的「錢柳逝世後三百年」。我們如果把寅恪先生的附記與落款並行閱讀，所不能不得到的訊息，便是一般通用的或正統的歷史時間與個人時間在組織方式與意義上的錯落。因爲有這個錯落，所以我們如果想從流逝的時光之中建構出以個人爲主體的歷史經驗，這個書寫的方式，首先便得關注到小民與帝王，或者一般人在公眾生活與家庭生活之間，對時間的不同組織方式。

寅恪先生的《柳如是別傳》，從多方面來看，恐怕都正是這種人物歷史的嘗試。或者我們以另一種方式來表述：寅恪先生對語言及詞彙選擇背後所潛藏的政治意義及權力結構，早在1934年他爲清華大學出國文入學考試題目的時候，便已經有過淋漓盡致地說明。希臘文之所以成爲典雅文字，在他看來跟希臘人的武功征戰關係密切。他對西元、公曆在20世紀大行於中國，多少有些保

留，大約也出自對帝國主義類似的斥拒。以近代中國在歷史敘述上革命性及政治化的轉變，中國的文化傳承對一般小民的意義究竟如何體現？故典實物固然是煙消雲散於烽火之中，父祖家園舊業對多數知識人來說，仍然是不容易全拋的。即使單從時間的標誌方式上來看，《柳如是別傳》便可以說是一種另類嘗試，想在大敘述之外，重新建構文化經驗與現代生活的關係。

緣起時

《柳如是別傳》開篇的「緣起」，首先是一首詠紅豆的詩及序。這首詩以「灰劫昆明紅豆在，相思廿載待今酬」爲結束。序言之中敘述了一段如真似夢的因緣：

> 昔歲旅居昆明，偶購得常熟白茆港錢氏故園中紅豆一粒……

這粒紅豆與錢謙益的《初學集》並列：

> 余少時見牧齋初學集，深賞其「埋沒英雄芳草地，耗磨歲序夕陽天，洞房清夜秋燈裡，共簡莊周說劍篇」之句。……今重讀此詩，感賦一律。

寅恪先生《柳如是別傳》的緣起，因而有紅豆與錢詩的兩重端緒。這兩重端緒在時間上始於讀錢謙益詩，繼之以得紅豆。在空間上既有江南，又有昆明及嶺南。所涵蓋的時與空經過了重組，打破了一般習慣性的結構。

先說時間。

寅恪先生闡釋《柳如是別傳》的緣起(頁2-4)，首先說到其家「少時家居江寧頭條巷」，與舅父俞明震的家在同一個巷子裡。俞明震曾經是翰林，藏書頗有精本。寅恪先生不曾提到俞明震在晚清的新式學堂中，曾經作過兩江師範的校長，算是不少維新及革命人物們的老師。「童幼」的陳先生，有志「縱觀所未見之書，以釋幽憂之思」。他在舅父的書房裡翻檢，有一天偶然之中翻到

錢遵王(曾)所註錢謙益的詩集。他雖然「大好之」，然而匆匆讀了一遍，卻是不甚了了。以後雖然又讀了不少錢謙益的文字，但是始終不曾專心深入地作一番探究。

於是有一天「丁丑歲蘆溝橋變起」。陳先生隨著清華大學南遷，幾經輾轉，先到香港，次到桂林，最後到了昆明。這時陳先生「大病幾死」，抗日戰爭也到了最艱苦的時候，西南幾乎不守。陳先生在西南聯大，病後以買舊書自娛，有一天循著報紙上的廣告，驅車走到某處，找到一個賣書人，想看看有無可買的書。這位書攤主人的所有，不幸「實皆劣陋之本，無一可購者」。然而竟在此處，賣書人捧出了一枚紅豆，自言是當年旅居常熟時在白茆港錢氏故園所拾得的園中紅豆樹所結的子。於是陳先生以「重值」酬謝這名書賈，把紅豆帶回家。

這枚紅豆在寅恪先生的所有之中，「至今歲忽忽二十年」。紅豆藏在匣裡，彷彿是「若存若亡」，不復省視。然而自從得了紅豆以後，「自此遂重讀錢集，不僅藉以溫舊夢，寄遐思，亦欲自驗所學之深淺也」。從此以後陳先生「披尋錢柳之篇於殘闕毀禁之餘」，久而久之，終於進入到兩人的世界，重現了三百年前「女俠名姝文宗國士」的孤懷遺恨。

這個循序漸進的敘述，在時序的進展上跟隨了兩個主體。其一是寅恪先生由少至長，與錢柳遺篇的因緣，以及對錢柳文字如何由生疏而親密，由「瞠目結舌，不知所云」，到「鉤索沉隱」，體會到人所未見的顧懷遺恨。其二則是歷史時光的流轉與大事的發生，上自晚明，下達20世紀的下半，而其中又以1644年與1944年爲中心的兩個關鍵年份爲最重要。

1944年在寅恪先生的建構之中爲什麼需要有特別的重要性？

1944年春，郭沫若在重慶出版的《新華日報》中發表了一篇轟動一時的長文，題爲〈甲申三百年祭〉。文章的重點在討論明廷究竟是亡於外敵的精強兵力，還是由於飢餓的農民結成大軍，佔取了北京？郭文對明思宗的描述不盡負面，但是他凸顯了明帝的狹小器量以及不明於形勢，以致不能收拾大局，終致亡國於李自成的起義農民。

這篇文章當時由毛澤東致賀，由中共中央將郭沫若的文章採納成爲宣傳部轉載下交各地黨組織作爲閱讀的材料。1949年人民共和國成立之後，郭沫若的

文章成爲教科書裡的題材，人人耳熟能詳。寅恪先生將《柳傳》的完成寫定在1964年，「錢柳逝世後三百年」，他將自己箋釋錢柳因詩的緣起定在20年之前，當他居住在昆明的時候。這幾個時間點的選擇，一方面取的是整數，一方面不能不說是獨具匠心，將明亡的歷史意義重心解讀，與郭沫若的農民革命說一分軒輊，以「錢柳三百年」不分古今的詩歌唱和挑戰了郭沫若「甲申三百年」推進歷史的飢餓大軍。

從空間角度來看，《柳傳》緣起的活動方向既是由近及遠，也是由遠而近，在畫了兩重圓圈之後，把四海的安寧與田園的榮蕪盡收在關注之中。

上文已見，寅恪先生初讀錢牧齋文章是在舅父的書房裡。這個書房離家很近，「兩家衡宇相望，往來便近」。然而即使是在深巷之中，海內尙稱安定，而「識者知其將變」，書房的寧靜擋不住四海將興的波濤。及至晚年陳先生再讀錢柳文章，這時的他則不但已經經歷過昆明的一場大病，而且到了「炎方」的廣州，成爲「衰年」的老人。寅恪先生已經漂泊過四海，走遍了萬水千山，此時棲身在中山大學校園裡的小樓之中，終日鉤沉「殘篇」書寫「殘山」。這個殘篇與殘山，對錢柳固然如此，於寅恪先生何嘗不然。少時江寧的故園已不可追。然而透過錢柳故園若存若亡的紅豆，書寫柳傳可以「溫舊夢，寄遐思」、把人生之旅在意念之中還原到原點。然而此時即使面對「如花美眷」，仍然阻止不了「似水流年」。即使每日坐在自己書房裡，他的「絳雲樓」也早已毀於戰火。

寅恪先生的詩詞文章喜作哀音，這是不少學者都曾指出過的。他的文辭之中以「水」爲喻的句子十分多見，「水」既可令紅顏多凋謝，也可以送六朝的興亡。他的「鏡花水月」或許跟他所深治的佛學美學不無關連。與水對比，反而是土與木，也就是錢柳故園之中垂三百年不倒的紅豆樹，以及所結底紅豆，可收可藏，長年不壞。「水」與「木」在時空的表述上各有特質。在《柳傳》的敘述裡，作者一面力圖在悠長歲月之流中透過書寫，尋覓「人間唯此是安流」（頁6），將己身的存在建構在時流之中；一面卻又輕描淡寫，透過衍生不息不盡的紅豆，跨時越空，在掌筐之中，握有了承載時空土壤記憶而又可以遷播的子實。

寅恪先生在歷史書寫中所表現的時空觀念，由此看來，和近代科學實證主

義興起之後進化觀的直線思維大有不同。他的時空建構，在唯物進化的框架之外另闢別壤，他的故園已經失去了土壤，他的文化傳承存在於若有若無之間，猶如所藏的那顆紅頭，虛虛實實，非今非古，亦今亦古，超越了一般的時空意義，透過閱讀與書寫，成就了故典於今事的結合。

前文曾經引伸過，寅恪先生在運用「原典」與「本事」發皇古人心曲時，文本與史事交作互證，兩者皆無相互獨立的絕對意義或完足性。寅恪先生對時間與空間的運用也是如此，他所分析的「本事」與「原典」各自在時空上都具有相當的開放性，也就是說原典的時空跟今事的時空可以交錯或重疊，所發皇再現的心曲結果是既可以古又可以今，既可以近也可以遠。

結語

《柳如是別傳》作爲文本，在性質上與詩詞頗有不同。《柳傳》作爲陳先生晚年的力作，它的意義也不同於一般的歷史文章。

《柳如是別傳》撰述的背景，是陳先生以耳代眼，接觸現實的時代。聽覺所能感受的世界與視覺所能觀查接納到的有所不同，以口所述的章句與以手所書的初稿在醞釀過程中的經過也有所不同。陳先生與他所置身的環境，因爲有這個眼耳之間的偏差作爲仲介，所以在論著的時候，靠記憶的多，靠新聞的少，他形容自己是「帝國之民，共產之鬼」，他的帝國經歷豐厚，共產經歷單薄，他與他所處的大環境若即若離，與20世紀中期其他的中國知識分子大有不同。

《柳如是別傳》作爲毛澤東治下所完成的傳記，比起同時代的史傳，在時間與空間的建構上，十分不同於一般從進化觀點出發的史學作品。它所強調的並不是歷史階段或社會生產關係的定性，而是企圖跨越時空的阻隔，重現古代情景，將古人的經歷與今人情境作一番印證與結合。柳如是在《別傳》之中，固然曾經是被販賣的物件，她與晚明江南諸文士的關係，固然透過金錢的仲介而流轉，但是在陳先生的筆下，她的社會性與主體性並不隸屬於由此衍生而出的物質關係。她之作爲名妓，既不決定她的詩詞的社會性，也不因此限定了後人閱讀她的詩歌的角度。《柳如是別傳》所充分強調的，是她的作品如何能夠貫穿上下三百年，與20世紀下半期的人物作充分的對話。

這個對話的進行，發生在公眾空間領域之外，其中時間的流逝，以婚姻、搬遷、生死等個人生命過程中的里程碑作爲標誌的方式。作爲歷史傳記，《柳如是別傳》雖然歷史典籍事件人物背景內涵十分豐富，但是比起陳先生早年有關隋唐社會政治的作品，在表述晚明興亡盛衰的歷史解說性上卻並不強。

《柳如是別傳》無疑是一部十分獨特的著作。這部作品在中國共產黨初得政權，社會主義革命論調高唱的時代出現，與同時代唯物史觀所主導的歷史思想卻大異其趣。我們閱讀陳先生晚年在複雜處境之下的最後作品，與其由正面直進直出，不如由反面迂迴顧盼，或者可以得其意於文本的字裡行間，所謂無聲勝於有聲處？

附記：本文所徵引陳寅恪著作出處多已在文中注明，其引用版本及主要參考書目，略誌於後：

陳寅恪，《柳如是別傳》（上海古籍出版社，1980）。

陳寅恪，《金明館叢稿》（上海古籍出版社，1980）。

陳寅恪，《寒柳堂集》（上海古籍出版社，1980）。

陸鍵東，《陳寅恪的最後二十年》（北京三聯書店，1995）。

鄭笑楓、舒玲，《陶鑄傳》（北京中共黨史出版社，2008）。

How Many Times Can the Same Story be Told? – Reading Chen Yinke, *Liu Rushi biezhuan*

Yeh Wen-hsin

Abstract

With the rise of materialistic conceptions of secular modernity in the 1890s, Chinese intellectuals turned overwhelmingly to the idea of a linear conception of historical progress centered upon the nation. In the arenas of family and personal relationships however, powerful symbolic and communicative traditions continued to mediate the inter-personal interactions and defy the articulated beliefs in the public space. Individuals lived through many incarnations while the nation-state had only one life.

This essay offers an analysis of the *magnus opus* titled *Liu Rushi biezhuan* by Professor Chen Yinke, China's greatest classicist of the twentieth century. The essay examines the conceptions of time and space in Professor Chen's construction of *Liu Rushi Biezhuan* and set them against the thesis of Chinese modernity.

Keywords: Modernity, History, Chen Yinke

後現代主義
——救世之良方還是時髦的胡說？

艾愷(Guy Alitto)*

摘要

雖然後現代主義在它的起源地歐洲已式微，他對中國知識界的影響卻與日俱增。我尊敬的老師余英時教授早於二十多年前即對該思潮發言反制，遺憾收效甚微。本文乃是對余教授當年警語的一篇遲來的補充。

本專文是針對後現代主義(後結構主義)做為一個歷史和思想現象的一篇批判性介紹。首先，我透過指出該思潮創始人物及領導人的作品中共通的思想特色來嘗試定義後現代主義。接下來。我對它各方面提出批判。包括其哲學上的假設。最後，我試著用歷史社會學的方法解釋其影響的發生與成長。

關鍵字：後現代主義、後結構主義、德希達、傅柯、巴泰斯、李歐塔

* 芝加哥大學。

目前在北美學術界一息尚存，而在亞洲學術界方興未艾的後現代主義實際上起源於第二次大戰以來對歐洲啓蒙運動所衍生出來的理性化、現代化的一個持續的、擴張性的批判。對絕對真理的蔑視和對相對道德的推崇奠定了後現代主義的認識論基礎，即根本就不存在終極的道德評判體系和絕對真理。由此，後現代主義的思想家對以效率，理性和進步爲原則組織起來的資本主義意識形態和社會秩序進行了猛烈的抨擊，他們反對包括文字、符號、社會共識在內的任何形式的權威，並將社會規範、禁忌和管理體系盡數視作對人類自由的限制。儘管這對於鼓勵思想民主化有一定積極的影響，但是極端的相對傾向使得後現代主義者將人類自由降格爲對享樂和欲望的任意追逐的唯我主義。吾師著名學者余英時先生對此也有類似批評。後現代主義的追隨者在宗教式地追逐前輩學者理論的過程中，將後現代主義發展成爲更爲空泛晦澀而又言之無物的理論體系，由於其不可知的認識論立場，後現代主義拒絕(也無法)接受嚴肅的學術批評。但頗爲奇怪的是，後現代主義對其他學科的解構性解讀興致勃勃，但卻偏偏對自身的理論基礎奉若神明。正是這種虛無飄渺而缺乏一致性的特性使得後現代主義多多少少變成了「無聊的自娛自樂」和「時髦的胡說八道」。

然而，後現代主義思潮在戰後蓬勃興起卻並不是某一兩位思想家突發奇想的結果而是植根於特定的歷史條件。戰後物質經濟發展，物質豐腴使得個人主義情緒肆意彌漫，隨之而來的是對於平等價值和相異性的絕對認同。這種左派思潮隨著1980年代後期馬克思主義的式微而急需尋找相應的填充，後現代化主義多少填補了這一意識形態領域的空白。更加重要的是，隨著科學技術的發展，相對自然科學或者醫生律師而言，人文學者的社會影響大不如前。在一片憂心忡忡的氛圍中，後現代主義這種將效率，規範，科學技術視爲對人類自由壓迫的意識形態很自然地在人文社會科學知識分子中間流行起來。後現代主義由此成爲了「拯救」人文社會科學知識分子社會權力的重要源泉，甚至在學術界也形成了某種既得利益的結構。由此，我認爲後現代主義可能還要再維繫一段時間，但是縱觀其整體發展，已難有更大的突破。

過去20年以來，對於後現代主義在意識形態、情感和專業上深信不疑並努力耕耘的人士已位居學界要津，包括學院院長、系所主管，及基金會董事會的成員。他們所指導的研究生和博士除了所謂「理論」以外所學有限(能教的也

有限)，這些學生輩也同他們的師長一樣對後現代主義抱有深刻的認同。因此，在我看來，正是這一個既得利益結構保障未來後現代主義仍然會持續一段時間。儘管後現代主義在歐洲(它的發源地)早已成爲過去式，它在北美仍然蓬勃發展。在亞洲，學術界現正一窩蜂地追趕時髦，即認同並追求西方正流行的東西，因此這個現象在東亞正方興未艾。

本篇文章討論以下三個問題：

第一部分：後現代主義的定義。後現代主義是什麼最著名的後現代主義學者的著作中所論述的基本立場以及假設是什麼？有什麼後現代主義中最爲核心的觀點是什麼？什麼是貫穿後現代主義的線索？

第二部分：對於後現代主義的批判有哪些正確及錯誤的地方？哪些方面應該被批評？

第三部分：對這一學術現象爲什麼能如此成功作出解釋。即哪些因素使後現代主義廣爲流行？它興起所依賴的特定歷史條件是什麼？

由於篇幅的限制，這篇文章當然無法對這個主題做出全面且系統化的處理。它將是(而且只能是)部分的且帶有選擇性的。

一、何謂後現代主義？

那些無論在情感還是專業上深入其中的人們恐怕不會接受別人對後現代主義所下的任何定義。大部分後現代學者也否認後現代是一個「運動」。大部分人甚至否認這個「主義」的存在。就拿後現代陣營的主要代表人物德希達來說，他從來不用這個辭彙，而且刻意與它保持距離。他們所持的理由通常是後現代主義無法被定義，因爲爲它下定義本身就違背了後現代主義的基本理念。無疑，後現代主義者會認爲我的評價有欠公允，或以爲我嘗試表達無法表達的事物本身就有誤導之嫌。(為任何事物下定義這一行為就是德希達〔Derrida〕所謂的「邏各斯中心主義」〔Logocentrism〕。邏各斯指的是將「上帝」或「道」或「理性」等原創性概念，也就是邏各斯，當成中心觀念。這一做法在德希達看來是沒有意義的。)

在此應該提到後現代運動原來的思想領袖的作品與現在的後現代學者的作品。在該運動思想領袖如德希達、傅柯(Foucault)等人的原創性作品中，雙

關語、匠心獨運的辭匯應用和一種歡樂愉悅的精神充斥其間，這些構成了他們作品中最重要的特色。但是他們的後學弟子往往無法擁有能企及他們的文學天分和愉快精神；取而代之的是一種嚴肅的、帶有宗教性的態度，偏用晦澀用語，甚至是直接了當地蔑視清楚有效的溝通傳達能力。這些後進者往往不具備他們老師的能力，所以他們的作品既不好看，又淡而無味。

「運動」的發展

後現代思潮源自三個傳統。其中最激進的一派是由德希達、傅柯、李歐塔(Lyotard)等人所代表的法國後現代主義。他們主張每一個人都在創造他自己的現實存在，無法對不同的現實做出裁判，因爲根本沒有任何獨立的評判標準。這些法國後現代主義者發展出一套文學批評方法，又稱「解構主義」，它基本上是一種從個人的興趣和傾向出發來詮釋文學作品的方法。法國後現代主義者又被稱爲極端的相對主義者。

後現代主義思潮的第二個傳統是來自孔恩(Thomas Kuhn, 1922-1996)、拉卡托斯(Imre Lakatos, 1922-1974)，和費爾班德(Paul Feyerabend, 1924-1994)等人的科學哲學，這一傳統比較爲人所知。他們三位都承認科學架構的複雜性，並認爲科學在其自身的研究傳統脈絡中發展，而科學傳統本身則有界定該科學成功與否的標準。孔恩將注意力集中於知識社會學，著重探討科學社群是如何由一個「範式」(paradigm)轉移到另一個規範。拉卡托斯嘗試重建一套客觀的標準，據此檢驗任何特定的研究傳統究竟是進步的或是退化的。

後現代主義的第三個傳統是解釋學傳統。這個傳統也被一些人看作務實派的傳統。解釋學就是詮釋，解釋學在傳統意義上是對古代的，尤其是神聖的文本進行詮釋。然而自19世紀末、20世紀初以來，解釋學的研究逐漸普及到其他領域，例如文學、藝術、法學，以及最近的社會科學。解釋學傳統的領導人物有海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)、高達美(Hans-georg Gadamer, 1900-2002)、哈伯馬斯(Jürgen Habermas, 1929-)、李科爾(Paul Ricoeur, 1913-2005)和泰勒(Charles Taylor, 1931-)。

上述這些傳統都涉及一般的「後現代情緒」，彼此也具有許多共同的特質，可是我在這篇文章中只打算討論第一種傳統，也就是法國後現代主義，因爲這

是一般人在使用後現代主義這一名詞時最常指涉的傳統。

後結構主義在1970年代透過不同的方式大約同時進入美國學術圈。舉例來說，德希達當時在耶魯大學教書，他在文學院培養了一批門生。在學術界，起初那些研究文學批評和文學理論的人們對後結構主義哲學感興趣。當時，蜜雪兒・傅柯（Michel Foucault）以及其他後結構主義作家的作品也開始被學術界中的一些人士所閱讀，尤其是女性主義者以及男女同性戀人士。這些作品當中包含對社會及文化潮流的討論，例如社會結構、組織和認同的多樣化，以及對宏觀理論或倫理體系的懷疑和不信任。

鑒於爲後現代主義下定義是如此困難，我將採用以下方法：首先我將簡要描述重要的後現代主義思想家們的思想，包括德希達、巴泰斯（Barthes）、李歐塔以及傅柯。下面，我將找出我認爲能夠貫穿這些後現代主要思想家們思想的共同線索，並加以討論。最後，我將批判後現代主義，並對它的起源及成功之處提出歷史的解釋。

德希達(Jacques Derrida, 1930-2004)

德希達1966年在約翰・霍普金斯大學的一個關於結構主義的學術會議上所做的演講被看做是一個分水嶺。這篇文字首次對後現代主義的基本信條做出了比較連貫清楚的敍述。在《書寫與歧異》（*L'écriture et la difference* [1]）一書及其日後的作品中，他批評西方的所有形而上學思想都是依靠「邏各斯」（Logos）而形成，西方的所有思想都是「邏各斯中心式」（logocentric）的。邏各斯可以是上帝，或如在黑格爾的思想體系裡是「理性」（Reason）或者是結構主義思想中的結構概念。它也許可以是中國思想中的「道」。

德希達認爲世界上沒有純粹的、根源式的存在（上帝、絕對、道），世上沒有模範，沒有中心，也沒有任何足以提供價值判斷的標準。因此，人類無法找出一條可以回溯至任何原創性的存在或邏輯的途徑。

在德希達的思想裡，意義被無限期地推遲壓抑（deferred）。每當我們試圖

1 L'*écriture et la difference* (Paris, 1967), or *Writing and Difference*, translated by Alan Bass (Chicago, 1976).

從文本中尋找意義時，我們便進入了「無道」(aporia——這是一個表示無道的古希臘詞) 的陷阱中。我們於是進入了一個懸疑不定的狀態，在其中意義總是被推移至其他事物。

德希達這一巨大陰謀中的一部分是它的雙重結構，其中的一重因爲比較接近邏各斯，故較受重視，例如自然/人爲，靈魂/身體，思想/實際，言談／寫作等，其中自然、靈魂、思想是更爲重要的。德希達如此分析是出於言談比寫作更重要的信念。此信念主張言談在某方面是語言的自然或直接形式。 德希達解構了所有嘗試創立中心論述的企圖，並以「意義的完全自由遊移」加以替代。這樣一來，我們就可避免被任何固定的事實或根源所羈絆。

巴泰斯(Roland Barthes, 1915-1980)

巴泰斯在他1957年的作品《神話學》[2] 一書中詳細闡述了自己的計畫(他把所有被認為理所當然的真理視為神話，並欲揭露其真面目)和方法(他運用符號學的方法)。他所關心的重點是找出隱藏在大眾文化中的壓迫性目的，而他的目的是透過大眾媒體，將人類從集體製造的意識中解放出來，並鼓勵人們將自己個體化，以成爲強壯的個體。巴泰斯的思想主旨，如同所有後現代主義者一樣，是負面的，是對人類所受的所有制約的抗議。

巴泰斯的行動計畫瞄準了幾乎每一個被大眾所接受的信念，特別是那些關於外在世界的確存在的信念。巴泰斯認爲整個外在世界，不只我們的社會，也包括自然界，不過是一個被文化和語言建構出來的東西。

符號學就是研究符號的科學。它研究符號之間的關係連結，這些連結使任何符號系統形成連貫的象徵組合。對符號學有效性的檢視在於符號之間邏輯的連貫性，而非符號與現實世界的「關聯」。任何有系統的象徵組合都是符號系統。馬克思主義、基督教、流行服裝、廣告等都是符號學系統。巴泰斯和符號學的這一部分理論是積極正面的。它允許各種公開的詮釋。對一個現象的解釋，例如五四運動，我們可以用馬克斯主義的解釋，心理學的解釋，以及社會學的解釋。這些詮釋方式並非對等，彼此也不相矛盾。

2 Roland Barthes, *Mythologies* (éditions de Seuil, France, 1957).

後來，巴泰斯總結道，除了表面以外別無他物，世界上已經沒有任何事物需要被揭露；我們看到的是一個又一個的面具，根本沒有任何東西被遮蔽。於是他歸結說：所謂非神話化只不過是在建構另一個神話。

巴泰斯的思想，一言以蔽之，就是任何對於人類自由的限制終究是神話。他把批判者視爲意義的最高權威。作者的權威（authorial authority）是他必欲除之而後快的東西。在文本的範圍內，批評者不受約束，可以爲所欲爲，而作者本身的創作意圖則不必加以理會。巴泰斯想要解除指稱（signifier）與指稱物（signified）之間的關聯。和傅柯、李歐塔及他後現代主義者一樣，巴泰斯認爲世上只有兩件事是真實的，即追求享樂的意願和追求權力的欲望。對巴泰斯而言，前者更爲重要。因此批評者可以從文本中或世界上擷取一切可以給他提供快樂的意義。既然任何事物都是由社會及語言所建構的，那麼一旦它妨礙我們追求歡樂，我們就可解構它。每個人都處在他/她自己的主體性之中，我們應該忘卻對現實的尋找。

李歐塔(Jean-Francois Lyotard, 1924-1998)

與德希達等人一樣，李歐塔是一個 「反基礎式」思想家。與巴泰斯和傅柯一樣，他否定世界上有某種真相可以被揭發這樣的觀念，也反對所有整體性的巨型論述。

與其他後現代主義者一樣，李歐塔重視認識論，特別是知識的地位，並認爲我們無法按照政治體制、藝術、科學或者其他任何標準來將其合法化。這就是說，我們過去所接受的 「整體性的普遍化的記敍文」已不合時宜。在李歐塔的思想中，這些整體性的敍述就等於德希達的邏各斯中心主義。與大部分後現代主義者一樣，李歐塔反對共識，宣導異見和歧異。在他看來，共識愈大，則統合性敍述的控制力就愈強。共識其實就是現代性論述控制力量的象徵符號，它壓制了其他的論述空間，不允許任何「其他」出現。所有集合性論述在本質上都在要求其他論述噤聲(噤若寒蟬)，它們與威權式或恐怖主義的論述 相差無幾。

李歐塔的理論中有兩個極爲重要的詞需要加以解釋。第一個是「表演性」(Performativity)。這個字就是「效率」的意思。表演性這個觀念建築在進步的

資本主義科學基礎上。李歐塔主張除非你接受它作爲巨型論述的基礎，否則，它不足以成爲合法的意識形態。所以表演性只不過是另一個壓迫性的神話。可以說，李歐塔希望的是極端的「百花齊放」，即每一個思想都應該平等，彼此都在同一個基礎上，沒有級別之分。

李歐塔思想中另一個重要的詞是"Differand"。這指的是一個無法溝通的「場地」，它表示幾個論域之間彼此不對等，或無法透過翻譯來相互瞭解。在現代性的宏觀論域中，這個場地並不存在，因爲在任何兩個無法透過翻譯所溝通的論域之中，一定有一個是正確的，一個是錯誤的。

傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)

以上三位後現代主義思想家的特色都能在傅柯身上體現出來。與其他人一樣，傅柯也是一個「局外人」。他是同性戀者，甚至可能是精神病患者。傅柯的思想主旨是負面的，他的方案立足於極端擴大人類自由領域的抵抗式哲學，這個目標的達成有賴於摧毀爲社會所接受的區分違禁和良善的結構。所以傅柯務求消滅世上的所有道德、政治以及認識論的觀點。透過他各式各樣關於罪犯、瘋癲和性的作品，他對這些架構提出質疑，包括犯罪、精神失常、不道德的性關係等。他的主要作品清楚地陳述了這些主題。

他的第一本重要著作是《瘋癲與文明》[3]，他在書中質疑「瘋癲」這個概念。他認爲，與其他限制一樣，這是一個由社會所建構的概念，它只爲社會上一小部分精英的利益服務。在這個例子裡，資產階級建構出發瘋的概念，以便使將人送入瘋人院合法化。傅柯認爲此前因爲無利可圖，所以並沒有污蔑或邊緣化瘋癲的例證。

傅柯嘗試將康得的推理演繹範疇歷史化，即展示它如何依賴偶然性、不定性，比如時間、空間、因果等等這些在康得思想中必不可少的全面發展觀念。傅柯主張這些範疇並非恒久不變，它們並非焊接在人類的頭腦中，而只是歷史的偶然。

3 Michel Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, 1961), or *Madness & Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York, Vintage, 1965).

傅柯的最後兩本著作持續質疑思想的基本範疇。他主張這些範疇都是出於社會的偶然組合，也就是出於社會建構以及爲精英目標服務的目的。在《紀律與懲罰：監獄的誕生》[4] 一書中，傅柯立場未變，卻將爭論的物件轉至犯罪、罪犯以及社會邊緣層面。19世紀見證了現代刑罰系統的創立，透過這個系統，罪犯們被灌輸節儉、秩序和工作等習慣，以求矯正行爲的偏差。傅柯爭辯說，事實上，這完全是出於工業資產階級的建構，目的是要製造出一個可塑性高且有效率的無產階級。他批判現代監獄，因爲它不合理地限制了人類的自由。

一則關於傅柯的故事很生動地將這一點描繪出來。一群反對死刑的知識分子帶著一份陳情書請他簽名。傅柯當下就答應簽字，但他又滔滔不絕地陳述超越死刑以外的東西：他主張廢除所有的刑罰體系！傅柯和大部分後現代主義者的心腹大患就是客觀自然的存在。只要客觀的現實世界限制人類的自由，只要關於自然的概念所指的是心靈外部的事物，在後現代主義者看來，它們就都是對個人幸福和權利追求的限制。

傅柯關於性的歷史的著作《性史》[5] 就是一例。這本書從頭到尾幾乎沒有提到女人或女性。在我看來，原因非常簡單。如果他在書中討論性的生物功能，也就是自然功能，那麼自然規範的問題就會出現。如果承認任何獨立於內心和人類意志(例如自然)的結構存在，那麼後現代主義所賴以生存的絕對的主體性就會受到質疑，如此一來，這個絕對主體性所負載的自由就將化爲泡影。

傅柯在最後一本著作《性史》(*The History of Sexuality*, 1984) 中，對性採取了一貫的立場。在這三卷著作的第一卷中，他提出同性戀是19世紀創造出來的一個範疇；在他看來，在此之前，同性戀不過是屬於一般所謂「皮肉享樂」範疇的一部分。在第二、三卷中，他認爲異性戀同樣是由社會所建構出來的。

---

4 Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), or *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan (New York: Penguin, 1977).

5 三卷著作 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, tome 1: La Volonté de savoir* (Paris, 1976), or *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*, translated by Robert Hurley (New York, 1978); *Histoire de la sexualité, tome 2: L'Usage des plaisirs* (Paris, 1984), or *The History of Sexuality*, vol. 2, *The Use of Pleasure*, translated by Robert Hurley (New York, 1986); *Histoire de la sexualité tome 3: Le Souci de soi* (Paris, 1986), or *The History of Sexuality*, vol. 3, *The Care of the Self*, translated by Robert Hurley (New York, 1986).

貫穿後現代主義的線索

我在此要大膽嘗試作一些概述性評論。我基本上把後現代主義當作二次大戰以來對歐洲啓蒙運動所衍生出來的理性化、現代化的一個持續的、擴張性的批判。關於這一點，我在《世界範圍內的反現代化思潮——論文化守成主義》(貴州人民出版社，1991年)一書中已經嘗試討論過。我所謂「反現代化思想」當中的絕大部分又可被稱爲浪漫主義。我之所以選擇「反現代化」 這個名稱，是因爲我在其他非浪漫主義思想家對現代化的反應中，發現其與浪漫主義者的反應有相似之處。當然後現代主義與浪漫主義彼此之間的確高度類似。後現代主義思想家在個性和情感方面採取的立場與尼采式孤獨的、浪漫的個人主義前後輝映。只要稍微注意巴泰斯所強調政治中的兩種期望便可知一二：他們對公平正義的期望本身，就是一個浪漫主義式的概念；此外最值得注意的，是他們對不可知的期望，這是浪漫主義思潮中的重要元素。這些對於現代主義的批判，在內容上內容與19世紀浪漫主義對啓蒙思潮的批判幾乎是一致的。事實上，後現代主義作品中到處充滿了對啓蒙思想的負面評價，後者被認爲是造成近代以來各種不幸的罪魁禍首。這些作品很明顯地敵視人類社會中逐漸加強的專業化和效率化，對於前現代社會則不論實際情形，一味加以讚揚。「表演性」被視爲人類生活中的一大罪惡。後現代主義者批判現代性所產生的一切：西方文明、工業化、城市化、高科技，還有民族國家的所有經驗累積。

後現代主義通常指處理 涉及 這些議題以及幫助普及這些議題的作品，而這類作品的數量呈增長之勢。當與後現代主義相關聯的文化及理論著作得以普及之後，我們就需要有一套更爲明確的辭彙。大體而言，後現代主義被用來指稱文化和社會現象；後結構主義則被用來指涉理論，尤其是借自法國後結構主義傳統的理論作品。

第二條貫穿後現代主義及其「理論」的線索是極端的主體化。如同波第拉德(Jean Baudrillard)所言:「理論的秘密在於真理根本不存在。」在他看來，真理是一種啓蒙主義的價值觀，僅因爲這一點它就應當被摒棄。真理本身涉及秩序、規範和價值判斷的標準；它所依靠的是邏輯、理智以及理性，而這些正是後現代主義者所質疑的。在現代世界中，對真理的肯定性宣稱是嘗試創造知識

的先決條件，而這是建立在真理的絕對性假設之上的。

後現代主義最重要的認識論立場是客觀現實並不存在。在後現代主義者看來，只有心靈的概念才是真正的存在，事實上是內心「創造」了個別意識的存在；而人的最大希求就是在變動不拘的彼此之間的意識感覺中維持暫時的聯繫。總之，心靈並非由現實的存在所決定，而是心靈決定了現實的存在。

三，惟其如此，就有另外一條貫穿後現代主義的線索：反對一切權威，當然除了它自身的權威之外。按照這種觀點，正因為世界上任何事都沒有最終的以及絕對的真理，沒有人可以施加任何絕對的權威于他人之上；每個人都在創造他自己的世界，或者更明確地說，每個人都透過他所學習的語言來創造他自己的世界。語言以及產生語言的文化只不過是權力遊戲的產物，它是被追求特定利益的人所創造操縱並為他們服務的（這裡的「他們」指的多半是處於各種社會、經濟和政治地位的異性戀男性）。可以這麼說：無論任何形式的規範和權威都不過是被各色權力掌控者所創造出來的東西。

四，還有一條貫穿後現代的線索，那是極端的平等主義的一種。後現代主義者不承認真理的存在，或者說他們對所有發掘真理的研究均不感興趣。他們認為，真理不是毫無意義，就是主觀武斷，因此，學者們所追求的真理與最明顯的廣告宣傳之間毫無區別。事實上，後現代主義者將真理當成了一種恐怖主義的形式，因為鼓吹真理在本質上就有讓反對者 壓制異端 的含意。因此真理實際上確認強者的正當化地位，而讓弱者感到不安。比如李歐塔對真理的論斷就務求消滅「他者」(the other) 的觀點，即那些與社會所普遍接受的真理相抵觸的意見。他認為，要瞭解任何事物，均必須由它的社會意義著手，因為事物都是由社會意義或是由語言構成的，這個隱含理論或詮釋的絕對無待，它優先存在於任何事物中，包含一切，且不受任何規範的檢驗。

第五條線索則是極端「浪漫派」的個人主義。如果有任何一個積極性的專案或潛在價值 聯合後現代主義者的話，那就是促進和擴展人類自由的領域。就此端言之，它就是致力消除所有約束人類自由的權威或權力結構。許多後現代主義的信仰者(尤其是「左派」)有時不明白，人類自由領域的擴大是以個人的行動自由為中心，而非根據任何階級 或集體。後現代主義事實上就是個人主義的極端形式。尼采 (Nietzsche) 這個最重要的浪漫派個人主義者，同時是後

現代主義運動精神上的始祖。

以傅柯爲例。很明顯，在他看來，任何文化上、政治上、社會上、道德上的權威都是亟待被摧毀打垮的主要敵人，因爲它是對個人自由的限制。傅柯關於人的概念與霍布士（Hobbes）極爲近似：人是由欲望所驅動的組織，包括歡樂的欲望和對權力的欲望。在傅柯看來，任何限制個人對歡樂和權力追求的企圖都是絕對的惡。因此，所有社會、道德或政治的路徑規範以及奠基在這些規範之上的概念都必須被摧毀。從某方面來看，這個對任何事物的持續性的反對，這麼一種抵制、抗爭的哲學思想，也頗爲接近浪漫主義思想。

就後現代主義者所能設想的理想世界而論，每一個人都創造他們的個別世界和該世界所建構於其上的論域。舉例來說，李歐塔和巴泰斯會設想一個每一個人都是理論家或批評家的世界，當中每一個人都在建構一個不受外在霸權論域所控制的世界。唯一的規範，真理，道德和行動是個人爲自己所創造的。

二、批評

也許我在這此花費如此多的筆墨批評後現代主義是愚蠢的。過去美國學術界批評後現代主義的嘗試不是毫無結果，便是效果微乎其微。從整體來說，那些與後現代主義觀點相左的人只是對它「敬而遠之」，而非向它挑戰。原因之一是後現代主義論著包羅萬象，而且論說晦澀難懂，原因之二則是批評者向來不討人喜歡。後現代主義的追隨者對它的情感附著和自我認同有如宗教信仰一般。在他們看來，後現代主義的認識論是神聖不可侵犯的。後現代主義者對異見、異議總是冷嘲熱諷，加以排斥，而不願作公開的辯論。

另外，後現代主義的見解及方法上很少受到挑戰，部分是由於發起這種挑戰難免會牽涉到道德體系。後現代主義對所有價值和對真理的標榜持懷疑態度，這使號召它的支持者參與對道德標準的探討變得困難重重：如此一來，後現代主義者就必須跨出他們那個自我封閉、自我參照、自成一體的世界。

當然我認爲後現代主義也有其可取之處。舉例來說，巴泰斯的符號學理論允許各種公開的解釋，反對拘泥于任何單一的、「正確」的解釋。這一點，對於我所在的史學領域的研究極爲重要。對任何問題，任何人都可以使用多重

的解釋方式，而不必偏重一種而拒絕其他。例如，對五四運動的心理學解釋就不必與社會學的解釋相衝突。它們在方法上並不對等，但也不互相矛盾。兩者在它們各自的論域中都可能是正確的。這種思考角度是高度民主化的，它鼓勵新解釋的發展。

然而，我仍然認爲後現代主義的負面效應遠遠大於其正面效應。首先，它的理論基礎是錯誤的。傅柯的歷史作品中充滿了基本事實方面的謬誤。例如他經常誤植年代以使他的理論具有說服力，這種誤差可達數十年，甚至達一個世紀。德希達則稱言談比寫作更優先、更重要。事實上，這個論點與事實剛好相反。在西方，文字作品從來都是受到高度重視的，不單對德希達本人的作品是如此，也包括對他所推崇的「邏各斯中心主義」思想家們如柏拉圖、盧梭、索沙爾、李維史陀等人的作品。這些例子流露出一種對佔據絕對優勢地位的文字、寫作的罕見的抗議，但它只是個別的看法，不足以代表西方形而上學的主流；至於在中國這個偉大的文明古國，毫無疑問，寫作歷來比言談更受重視。

其次，所有後現代學者不斷批判、解構、質疑其他論域，但卻小心地避免用相同的方法檢視後現代主義本身。後現代主義者不批判他們自己的基本論域，是因爲他們的理論根本經不起考驗。後現代主義作爲一種意識形態，基於對所有規範、原則、機構、價值的全面懷疑之上，除了對自己以外。它呼籲所有的非後現代主義學者進行「反省」，而自己卻不受其約制。

第三，後現代主義者認爲，如果沒有什麼事情可被合法化，那麼壓迫和自由就都應該被同等地接受。這個觀點超越了善惡。後現代主義者所提倡的政治或社會運動都沒有道德或哲學基礎。他們問：爲什麼人類自由領域的擴大要比收縮好？爲何政治改革會比現在的情勢或過去的政治情形更好？過去數十年來，我們看到後現代大師的追隨者們使用這些方法將其他論域非法化，並要求別人順從他們的政治觀點。

整個後現代主義架構建立在一項無法否定的事實基礎上：人只能透過自己的內心來體驗現實，而且這種經驗總要透過語言得到表現；而文化在這些範疇的建構過程中扮演一定的角色。如果沒有這些範疇將經驗排定次序，經驗將不具有任何意義。我們能夠通過心靈範疇(文化或者語言)來處理現實，是因爲我們必須在這個世界上適當地生活。當然，從感官的範疇所無法完全得到表現這

個意義上來說，我們不能瞭解絕對真實的現實世界，但這並不表示感覺全部被這些範疇所塑造，也不表示感覺與被經驗的現實世界毫不相關。

我對後現代主義的第三個批評著重於它在認識論上追逐自己的尾巴這個永無止境的遊戲。如果世上真有無限制的語言遊戲的話，人們的彼此溝通便根本不可能。所有的思想論域都只是在吹噓自己的好，這不過是徒然製造喧囂罷了。這是一個向自身的退卻，它同時也拒絕了外在世界，因爲它阻礙知識分子的自我中心主義。在這種情況下，任何溝通將不可能，這種極端的主體化會將所有的學術機構視爲非法。如果一個大學教授無法與學生溝通，或者只能傳達自己的意見，那爲什麼還需要專業課程？教授們爲什麼要被花錢請來教授在價值上與學生的意見相等的東西呢？

後現代主義缺乏實在的內容。我讀過許多後現代主義的著作，只覺得他們的內容陳舊老套或純粹就是不言自明的道理或常識。這類作品中其他一些已經著名的觀念(儘管有時是不經意的)往往只是訴諸權威而不是透過邏輯。我曾經讀過許多中國「文化大革命」時期的報章雜誌，在其中發現許多與後現代主義行徑相似的地方。一個散漫冗長、平淡無奇、再普通不過的觀察，往往透過引用後現代權威的話語，用晦澀難懂的語言一表達，就變得份量十足。舉例來說，類似「防微杜漸」的觀察例證，若引用傅柯的語句包裝表達，便立刻不同凡響。這讓我想起「文革」期間就連一個平凡無奇的道理也要引用毛主席的語錄來增加權威性。

後現代主義另外一個常用的策略是將只具有猜測性質的理論冒充爲有根據的科學。這是後現代主義的特色之一，往往導致所謂「索柯爾的騙局」(Sokal Hoax)。索柯爾這位物理學家向後現代思想期刊《社會文本》(*Social Text*)提交了一篇內容拙劣的關於後現代思潮的模仿文章。這篇文章以典型的後現代形式挖苦「外在的世界的確存在」這樣一個老舊愚蠢的「教條」，即物質世界只不過是社會和語言的一個創造物。

《社會文本》的編輯對一個物理學家竟然向他們投誠大喜過望，於是刊登了這篇文章。一段時間以後，這個醜聞被揭穿，而且登上了《紐約時報》。1998年，索氏和比利時物理學家 Jean Bricmont 發表了〈後現代知識分子濫用科學：時髦的胡說八道 (Fashionable Nonsense)〉一文，其中論述了被後現代主義思潮

中的重要人物經常錯誤表述或者完全誤解的科學概念。

三、對後現代主義成功之解釋

鑒於這些假設的荒謬，論證的迴圈(即質疑他人邏輯錯誤時所依據的理由也同樣暴露自己思考的謬誤)，以及它們與大部分人所生活的世界的完全無關，我們要問，是什麼造成了後現代主義在西方學術界的興起以及在亞洲的持續發展？後現代主義的興起有其獨特的歷史條件，我個人以爲只有將這些外在條件歸納整合，方能理解這個興盛一時的文化運動是在哪些特定的歷史脈絡中出現的。

1. 社會經濟條件的變遷。北美和西歐在二次世界大戰之後經歷了20年的經濟發展、和平和科技進步所帶來的生活富足。戰後的盛景的確是前所未見的。數量空前的人們擺脫了對生存溫飽的憂慮。這個外在的經濟物質條件在1960年代後期趨於成熟，在其作用下，大量進入成年的人已不再愁溫飽，未來生活的重心也因此不再限於對生存的憂慮——這種憂慮直到1960年代還持續困擾著人類的絕大多數。類似的情況也發生在今日的中國，年輕一代已無法體會或想像從前衣食匱乏的日子。相反，人們開始關心如何表現個人特色和性格，開始重視個人主義。我認爲，極端個人主義是一種只顧自己，貶抑或庸俗化中產階級(排斥中層社會)的想法。

在物質經濟發展條件成熟的基礎之上，一個新的時代精神(Zeitgeist)應運而生，它重視極端主體性。這個特色顯現在許多思想流派中，例如存在主義。在稍後的史學界，有許多因素直接或間接促成了後現代主義的興起，包括對思想新潮的追求，愛出風頭，貶低資產階級以反襯自己的高尚，以及對每一個實質的和系統化的史學研究的厭倦。這種厭倦感主要來自研究過程本身的枯燥乏味。在這些因素的交相衝擊之下，後現代主義以迅猛之勢影響了包括史學在內的人文社會科學的發展，而歷史，如後現代主義者所說，根本不存在。在他們眼中，歷史即使不是全盤胡說，也是某種虛構的東西。

2. 多元價值盛行，重視所有的相異性(種族上，文化上，次文化上，性別傾向上，階級上等等)進而對所有一致性加以排斥和憎惡。這種趨勢和上述所提及的個人化傾向相互作用，產生了諸多社會現象，例如過分溺愛縱容子女，濫用藥

物，自我放縱，除了對自我以外對所有權威一律反抗。

3. 世界範圍內意識形態的變化。1980年代末，當後現主義在學界開始發揮影響力的時候，馬克思主義正解體爲政治上左派的標準意識形態。作爲左派的標準意識形態正在逐步解體隨著1989年共產主義在全球崩解以及蘇聯的解體，後現代主義乘虛而入，儘管它也強調衝突，卻並非階級鬥爭。後現代主義填補了大片意識形態的空白，而這是左派所能接受的。如同馬克思主義一樣，它也提供追隨者們政治上的承諾(至少對未來而言)。

4. 西方學術界學術範式的內在轉變。我個人親身見證了後現代主義理論在史學界的興起和發展：自1960年代中期以後，美國頂尖學府中的人文學課程發生了革命性的轉變。這個劇變包含從實質向理論的一個逐步的轉移，從一門學科的經驗性資料轉移到對於該證據的意識形態的解讀。在這段變幻不定的歲月中，最被大家所接受的理論是各式各樣的新馬克思主義，包括部分心理分析理論的內容，像馬庫色(Herbert Marcuse)的理論。它讓一個年輕人可以 滔滔不絕、頭頭是道地發表對整個世界的看法。跟這個現象有關的認爲理論本身具有神奇的魔幻效果。我很清楚地記得，我年輕的時候，當時的大學生和知識分子們常把馬克思主義看作一根對外在世界具有真正影響力的魔棒。具有諷刺意味的是，同一時期，在完全不同於西方的中國社會，年輕人同樣視毛澤東思想爲圭臬，就像他自己所說，他們將毛澤東視爲鍾馗。

5. 人文社科知識分子對自身社會地位的焦慮。1970年代以來，隨著科技的迅速發展，相對於自然科學家和醫生、律師等而言，人文社科知識分子的話語權大不如前。這在1970年代晚期逐漸明顯，它促使知識分子積極創造屬於他們自己的專業範疇，以區別於一般大眾，手段包括專業辭彙、論域等等，從而爲後現代主義的廣泛流行奠下了基礎。

更近一步說，在某種程度上，後現代主義成爲了知識分子階級的權力遊戲。他們雖然與國家(政權)之間已不像之前那樣有著緊密聯繫，但政治權力仍然是他們夢寐以求的東西。用尼采的話說，這些知識分子深深陷入「追求統治的意志」之中而無法自拔，所以他們建構出一整套意識型態來污蔑打擊其他敵手。誰可能在打擊科學的過程中受益？誰可能在將科技視爲壓迫、將國家非理性化的過程中得到好處？正是那些想要控制國家並取而代之的統治精英。所

以，後現代主義是那一些因爲無法取得政治權力而深感受挫的知識分子的意識形態。他們把後現代思潮當成掩飾他們真正意圖的藉口，借此圖謀政治利益。後現代主義者宣稱他們代表不同的群體（少數民族、同性戀、心智失常者，等等），他們宣導多元性，但只不過把它當作奪取政治權力的一種手段。也就是說，後現代主義者對於社會上「邊緣的」、「受排斥的」、「無聲的群體」的強調可以提供給他們不同的權力承諾：知識分子就代表這些權力被剝奪的群體。就這一點來看，後現代主義意識形態和以前訴諸馬列主義的意識形態沒什麼差別，後者只不過用爲無產階級或一般大眾服務作爲知識分子追求權力意志的藉口。

6. 後現代主義者的自身特質。後現代主義者大多自命不凡，認爲只有他們才真正瞭解這個世界。這個世界對那一代年輕人的吸引力，如同馬克思主義一樣。後現代主義者在具有強烈吸引力的流行角色中加入了一點恃才傲物的成分。這樣的發展來自於害怕跟不上新潮流的壓力。

綜觀以上種種，不難發現，後現代主義理論有其自身的致命缺陷，其宣導者多以滔滔雄辯代替學術論證。該理論相對性的本質，使其成爲了「無可辯駁」、「無法證僞」的學術宗教，雖然其在推進學術界民主化方面有一定貢獻，但是當這一努力過頭之後，後現代主義自己儼然已經成爲了他自身所致力批判的學術權威。無可否認的是，後現代主義的產生發展有其內在邏輯，這與二戰以後西方社會，經濟和思想進程密不可分。如今其在東亞的迅速蔓延也有著類似的社會根源。因此，對於學者們來說，相較於研究後現代主義理論本身，對於後現代主義作爲一種學術現象的研究將是一個更爲實在的研究領域。儘管如此，透過本文，或可發現後現代主義與大時代之間千絲萬縷的聯繫，而時代的改變往往是主導任何特定思潮盛衰起落的關鍵。

A Critical Introduction to Postmodernism

Guy Alitto

Abstract

Even as it slides into oblivion in Europe, its place of origin, Postmodernism has continued to grow in influence in the Chinese intellectual world. My revered teacher Professor Yu raised his voice against this development more than two decades ago, but to no avail. This essay is a belated reinforcement to Professor Yu's cautions.

The article is a critical introduction to the phenomenon of Postmodernism (Poststructuralism) as a historical and intellectual phenomenon. First, I attempt to define it by identifying certain common intellectual features in the writings of its "founders" and leaders. Then, I critique its various aspects, including the philosophical assumptions that are present. Finally, I attempt to use historical sociology to explain its rise and growth in influence.

Keywords: Postmodernism, Poststructurism, Derrida, Foucault, Barthes, Lyotard

第三編

宗教與社會

解開孔廟祭典的符碼
——兼論其宗教性

黃進興*

摘要

孔廟祭祀遍布整個東亞文化圈，除了中國，尚包括朝鮮、日本、越南、琉球、還有台灣；在不同的地域，孔廟祭祀具有不同的政治與文化的象徵，本文則僅止於討論中國的部分。

孔廟祭祀在中國綿延長達兩千多年，大致可分為三個階段。原初，概屬家族性的私廟。其次，漸次演變為兼有官廟的性質；最後則官廟喧賓奪主，全然取代私廟的功能，變成帝國的國家祭典，遍布天下。

拙文除了勾勒此一過程，並擬突顯作為儒教聖域的孔廟的公共性格。有別於祈求私人福祉的宗教，儒教追求的毋寧是集體式的「國泰民安」。尤其孔廟祭典的參預者或信眾，尤其具有強烈的壟斷性，而僅止於統治者與儒生階層。由於它獨特的政教性格，致令浸淫於西式私人宗教範式的近代知識分子難以捉摸其宗教意義，甚至判定其為「非宗教」。當前孔廟祭典的探討適可充作一把鑰匙，適時解開儒教的宗教之謎。

關鍵字： 孔廟、家廟、官廟、國家宗教、公共宗教

---

* 中央研究院院士、歷史語言研究所特聘研究員兼所長。
本文主要取材自拙著《優入聖域》和《聖賢與聖徒》。

馮友蘭(1895-1990)在他的回憶錄《三松堂自序》，刊載了這麼一段孔廟的趣談：

> 有個笑話說：關帝廟、財神廟的香火很旺盛，有很多人去燒香。孔子的廟前很冷落，很少人去燒香。孔子有點牢騷。有個聰明人問孔子：你有關公的大刀嗎？孔子說：沒有。又問：你有財神爺的錢嗎？孔子說：也沒有。那個人就說：你既然沒有關公的大刀，又沒有財神爺的錢，那當然沒有人理你，你何必發牢騷呢！

馮氏在登錄了這個笑話之後，復加了如是的按語：「這雖然是個笑話，但說的也是社會上的實際情況。」[1] 之前，清末的嚴復(1854-1921)即見證庶民百姓「無有祈禱孔子者」[2]。爲何「孔廟門前車馬稀」呢？這恰是拙文所擬探索的現象。

孔廟顧名思義即是祭祀孔子的場所，在宗教上則是儒教的聖域(holy ground)。譬如：明弘治二年(1489)所撰的〈重建清真寺記〉即明確地表達了此一觀點。它言道：

> (愚)惟三教，各有殿守，尊崇其主。在儒則有「大成殿」，尊崇孔子。在釋則有「聖容殿」，尊崇牟尼。在道則有「玉皇殿」，尊崇三清。在清真，則有「一賜樂業殿」，尊崇皇天[3]。

文中所述的「大成殿」則是孔廟祭祀孔子的主殿。惟需注意的，此處言及的「清真寺」並非伊斯蘭教(Islam)的聚會所，乃意指猶太會堂(synagogue)[4]。然而孔廟之成爲儒教的聖域，係歷史上孔廟祭祀發展而來，原初並非如此。析言之，孔廟祭祀係與時俱遷，其內容與性質隨著時間的演進，不斷的蛻變。

---

1 馮友蘭，《三松堂自序》，收入《三松堂全集》(河南人民出版社，1985)，頁44。
2 嚴復，《嚴復文集編年》(臺北：辜公亮文教基金會，1998)，第一冊，〈保教餘義〉，頁157。
3 徐珂，《清稗類鈔》(臺灣商務印書館，1966)，〈宗教類〉，頁40。
4 楊永昌，《漫談清真寺》(寧夏人民出版社，1981)，頁1-3。

概而言之，孔廟祭祀綿延兩千多年，大致可分爲三個階段。原初，概屬家族性的私廟。其次，漸次演變爲兼有官廟的性質；最後則官廟喧賓奪主，全然取代私廟的功能，變成帝國的國家祭典，遍布天下。要知，孔廟建制從上古迄三國時代，僅止於闕里一處。至唐時，全國孔廟則驟增至一千之譜，此尚不包括羈縻州在內[5]。降至明代，天下孔廟則實有一千五百六十餘處[6]。職是從孔廟的數量亦可反映此一質變。

一、作為家廟的孔廟

首先，略述家廟的階段。根據《左傳》所述，魯哀公十六年(479B.C.)，夏四月己丑，孔子卒，哀公爲之誄，以「尼父」稱之[7]。然而《左傳》記述簡要，對孔子身後並無著墨。

所幸三百餘年後，司馬遷(145B.C.-89B.C.?)歷魯，曾目睹仲尼廟堂車服禮器，他對孔子身後事有番記載。他寫道：

> 孔子葬魯城北泗上。……弟子及魯人往從冢而家者百有餘室，因命曰「孔里」。魯世世相傳以歲時奉祠孔子冢，而諸儒亦講禮鄉飲大射於孔子冢。孔子冢大一頃。故所居堂弟子內，後世因廟藏孔子衣冠琴車書，至于漢二百餘年不絕[8]。

據此，可以獲悉最初的「孔廟」立於孔子故宅。

至於該廟是否如南宋孔子四十七代孫——孔傳所云：「魯哀公十七年，立

---

5 劉禹錫，《劉禹錫集》(上海：上海人民出版社，1975)，卷20，頁184。若依照貞觀四年下詔州、縣學建孔廟，而加以推算則有一千七百之數。若以縣釋奠物約直緡錢四萬，天下歲中所出經費過四千萬錢估算，則一千之譜。

6 呂元善，《聖門志》(臺北：臺灣商務印書館，叢書集成初編)，卷1上，頁18。此為實核之數。

7 洪亮吉，《春秋左傳詁》(北京：中華書局，1987)，卷20，頁882-883。

8 司馬遷，《史記》(臺北：泰順書局，1971)，卷47，頁1945。

廟於舊宅，守陵廟百戶。」[9]，則頗值存疑。按孔傳視此爲「歷代崇奉」之始，但細加推敲，孔傳之語係依《史記・孔子世家》追加衍生之辭，純屬臆測。

首先，〈孔子世家〉未曾道及立廟時間，而在孔傳之前，亦乏記載。孔傳生於孔子之世千餘年之後，竟能斷言「魯哀公十七年立廟於舊宅」，直匪夷所思。

其次，依周代禮制：天子七廟，諸侯五廟，大夫三廟，士一廟，庶人祭於寢(即不得立廟)[10]。司馬遷於〈孔子世家〉稱孔子爲「布衣」(喻庶民)，恐係文采之辭；意欲突顯孔子至德，上齊「世家」。唐朝司馬貞的《史記索隱》、張守節的《史記正義》皆對孔子名繫「世家」有所說詞。意謂孔子非有諸侯之位，然爲教化之主，代有賢哲，故稱世家[11]。孔子固無封土，然於《論語》之中，兩次明言：「吾從大夫之後」[12]。中年又曾出任魯司寇，晚雖去職無官守；似不可以庶民待之。依《禮記・王制》所述：「大夫廢其事，終身不仕，以士禮葬之。」[13]是故從各方面言，孔子身後皆有立廟的資格。

此外，魯哀公誄孔子，子贛既直斥哀公「生不能用，死又誄之，非禮也」[14]。因此孔門弟子願否接納哀公爲孔子立廟，不無疑問。若再推敲〈孔子世家〉行文：「弟子及魯人往從冢而家者百有餘室」，其意應爲景仰之舉，非爲官遣。即使晚出的《孔子家語》，其敘述亦無兩樣[15]。但由希顏君上崇奉的孔傳看來，

---

9 孔傳，《東家雜記》(臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書)，卷上，頁6下。此說頗為流行，值得檢討。例如：南宋魏了翁(1178-1237)在〈瀘州重修學記〉即接受此一說法；另外金代孔元措在《孔氏祖庭廣記》亦沿襲上述之說。參見魏了翁，《鶴山集》(臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書)，卷45，頁8下；又孔元措，《孔氏祖庭廣記》(上海：商務印書館，叢書集成初編)，卷3，頁21。

10 孫希旦，《禮記集解》(北京：中華書局，1989)，卷13，頁343。

11 見《史記》，卷47，頁1905。按孔子雖無侯伯之位，但並不意謂非為「大夫」。

12 朱熹，《四書章句集注》(北京：中華書局，1983)，《論語集注》，卷6，頁124；卷7，頁155。明人朱國楨於《湧幢小品》有段評語，謂湛甘泉稱孔子為「庶聖」不當。他說：「湛甘泉稱孔子曰『庶聖』，謂庶中之聖也。其語生拗無意趣，且為魯司寇。原非庶人。」朱氏之評深獲我心同然。參見朱國楨，《湧幢小品》(臺北：新興書局，1984)，(筆記小說大觀)，卷16，頁2上。

13 孫希旦，《禮記集解》，卷13，頁368。

14 洪亮吉，《春秋左傳詁》，卷20，頁883。

15 王肅註，《孔子家語》(臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書)，卷9，頁12上。其書云「自後群弟子及魯人處墓如家者，百餘家，因名其居曰『孔里』焉。」《孔子家語》此段

則變成「守陵廟百戶」了。

按孔傳的同時代人——胡仔著有《孔子編年》，亦無「魯哀公十七年」立廟記載[16]。《四庫全書總目提要》說：「自周秦之間，讖緯雜出，一切詭異神怪之說率託諸孔子，大抵誕謾不足信。仔獨依據經傳，考尋事實，大旨以《論語》爲主，而附以他書，其採掇頗爲審慎。」[17]

職是之故，清初孔繼汾，雖爲孔子六十九代孫，遠較晚出，其記述反爲信實。他說：

> 先聖之沒世，弟子葬於魯城北泗上。即葬，後世子孫即所居之堂為廟，世世祀之。然塋不過百畝，封不過三版，祠宇不過三間[18]。

按孔子之子——伯魚，先孔子死(哀公十二年)[19]。因此孔子爲弟子所葬，不無道理。値得注意的是，該廟應是「家廟」，或後世所稱「祠堂」之屬，與今之「孔廟」性質迥異。

惟孔子生前有教無類，深爲弟子所愛戴，歿後弟子爲之廬墓，均服三年心喪[20]。此應是遵循《禮記》所言：「事師無犯無隱，左右就養無方，服勤至死，心喪三年。」的道理[21]。但觀諸孔門子弟適處治教分離、私學方興之際，其師弟關係可能爲創舉。而子貢致爲孔子廬墓六年，古今尊師隆禮之重實莫此爲甚。所以，其廟雖爲祠堂，實溢於家廟之性質。

另方面，由於孔子生前德化天下，聲名遠播，「孔子冢」及「家廟」均立成公眾瞻仰、祭拜或舉行儀式之所。《史記》就言道：諸儒講禮、鄉飲、大射

(續)

行文與《史記》如出一轍。孔子生鯉，年五十，先孔子死。司馬遷，《史記》，卷47，頁1946。

16 胡仔，《孔子編年》(臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書)，卷5，頁19下。

17 《四庫全書總目提要》(臺灣商務印書館，武英殿本)，卷57，頁2上-2下。

18 孔繼汾，《闕里文獻考》(乾隆二十七年)，卷11，頁1上。

19 司馬遷，《史記》，卷47，頁1946。胡仔，《孔子編年》卷3，頁19下。

20 孔子弟子為之廬墓三年，子貢則為六年。見朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷5，頁260。又孔子為弟子所葬另見楊朝明編，《孔子家語通解》(臺北市：萬卷樓，2005)，〈終記解第四十〉，頁466。「孔子之喪，公西(赤)掌殯喪」。

21 孫希旦，《禮記集解》，卷7，頁165。

於孔子冢，而魯世世相傳以歲時奉祠孔子冢。三國時，魏諸臣所集類書《皇覽》對「孔子冢」有詳瞻的記載。此書形容：

> 孔子冢去城一里。冢塋百畝……冢前以瓴甓為祠壇，方六尺，與地平。本無祠堂[22]。

而曾目睹「孔子廟堂」的司馬遷另云：

> (孔子)故所居堂弟子內，後世因廟，藏孔子衣冠琴車書，至于漢二百餘年不絕。高皇帝過魯，以太牢祠焉。諸侯卿相至，常先謁然後從政[23]。

合而誦之，時人祭孔極可能兼行「墓祭」與「廟祀」之禮[24]。所以《皇覽》才會記述「孔子冢」前有祠壇，而無祠堂了。可見其時「孔子冢」與「孔子廟堂」皆是祭孔之所。但「冢」究竟因亡者即地而設，無法複製。「廟」卻可依樣仿造，無此忌諱。此一特質，方便孔廟日後大肆拓殖，通祀天下。

總之，迄秦漢之際，孔門聲勢定然不容忽視，否則素以賤儒見稱的高祖，必不致於過魯，以太牢重祀孔子[25]。於此之前，生當戰國末季的韓非就說：「世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。」[26]《呂氏春秋》亦記載到：「(孔、墨)皆死久矣。從屬彌眾，弟子彌丰，充滿天下。」又云：「王公大人從而顯之，

---

22 南朝宋裴駰《史記集解》所引。見《史記》，卷47，頁1946。

23 「故所居堂弟子內」向有多解，參見王叔岷，《史記斠證》(中央研究院歷史語言研究所，1982)，第六冊，頁1790-1791。惟閻若璩解「孔子冢」應作「孔子家」，恐與《皇覽》所述不符。《皇覽》明載：「孔子冢去城一里，冢塋百畝。」

24 先秦古人「墓祭」或「廟祀」的問題，參較呂思勉，《讀史札記》(臺北，木鐸出版社，1983)，頁275-277；又楊鴻勛，〈關于秦代以前墓上建築的問題〉，收入是氏《建築考古學論文集》(北京：文物出版社，1987)，頁143-149。

25 《史記》中即記載：「沛公(劉邦)不好儒，諸客冠儒冠來者，沛公輒解其冠，溲溺其中。與人言，常大罵。未可以儒生說也。」《史記》，卷97，頁2692。

26 陳奇猷校注，《韓非子集釋》(臺北：河洛出版社，1974)，頁1080。

有愛子弟者隨而學焉，無時乏絕。」[27] 毋怪秦始皇阬殺諸生時，長子扶蘇以「諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安。」[28] 諫之。可見孔子後學不可勝數，嗣後高祖初定天下，必不致看輕此股力量。

二、由家廟蛻變為官廟

漢初，人主崇尚的實際上是黃老、刑名之術。孔子之祀尚未出於闕里。然而其時，孔廟已由「私廟」漸次轉化爲「官廟」的性質。其關鍵即在於奉祀者領有朝廷世襲的爵稱。孔子之後，第八代孫——孔謙，相魏安釐王，封「魯文信君」；第九代孫——孔鮒，秦始皇併天下，以鮒博通六藝，召爲「魯文通君」，拜爲少傅。此爲孔子後裔享有爵封之始[29]。但此爲錄賢，非爲奉祀。直迄漢高祖過魯，高祖封孔子九代孫——孔騰爲「奉嗣君」，方爲孔家奉祠後裔領有官方身份之始；但既未食邑，亦未襲封[30]。

孔子十代孫——孔忠，文帝徵爲博士，然是否受封「褒城侯」頗有疑問；總之，孔騰以下爵封並無承續[31]。迄十三代孫孔霸，因爲「帝師」之故，元帝特賜爵「關內侯」，食邑八百戶，號「褒成君」，徙名數(戶籍)於長安。後因孔霸上書求奉祭先聖，元帝方令以所食邑祀孔子，還其長子(孔福)名數於魯[32]。而後，孔子十四代至十六代孫雖俱嗣侯，猶拜「關內侯」，仍爲尊帝師之故。至平帝，方改封「褒成侯」，專奉先聖之祭[33]。自是孔子後裔世世封爵，且爵

27 陳奇猷校釋，《呂氏春秋校釋》(臺北：華正書局，1985)，卷2，頁96。

28 司馬遷，《史記》，卷6，頁258。

29 孔元措，《孔氏祖庭廣記》，卷1，頁5。

30 孔傳，《東家雜記》，卷上，頁33下。又《孔子家語》亦載。孔貞叢，《闕里誌》，卷2，頁19上。

31 同上，卷2，19上-19下；又班固，《漢書》(臺北：鼎文書局，1987)，卷81，頁3352。惟張守節《史記正義》引《括地志》謂：「漢封夫子十二代孫忠為褒成侯；生光，為丞相，封侯。」(見《史記》，卷47，頁1944。)記載訛誤。按：孔忠為十代孫。孔光為十三代孫孔霸之四子。孔霸方受封關內侯，號「褒成君」。又以考據覈實著稱的《闕里文獻考》亦不載孔忠受封「褒成侯」。

32 班固，《漢書》，卷81，頁3352；孔繼汾，《闕里文獻考》，卷5，頁1上-1下。

33 孔貞叢，《闕里誌》(萬曆年間)，卷2，頁19上-19下。

位與日俱增[34]。顯而易見，朝廷重視孔子的後裔，正是闕里孔廟猶保有原初家廟的性格，故需由孔家後代主祀，而延續孔家聖裔自是變成統治者無法推脫的責任。

另方面，漢代人君之所以將孔子納入官方所支持的祭典，與孔子在漢時的形象息息相關。這就涉及董仲舒以下，今文學家甚或與今文關係密切的讖緯之說，如何將孔子裝扮成「有德無位」的「素王」，甚或「爲漢立制」的「先知」。

西漢今文大儒董仲舒，以「素王」尊稱孔子，這是先秦所未有的現象[35]。推其意，董氏所以尊孔子爲「素王」，首托改制之義；董氏說：

> (孔子)西狩獲麟，受命之符是也。然後託乎《春秋》正不正之間，而明改制之義。一統乎天子，而加憂於天下之憂也，務除天下所患，而欲以上通五帝，下極三王，以通百王之道[36]。

董氏力倡「三代改制」，顯是爲漢廷制法張目；然其述及孔子《春秋》要旨，仍不偏廢「百王之道」以待後聖。這種普遍意涵，在其門生司馬遷的意識中，仍未改變；司馬氏於〈太史公自序〉說道：

> 仲尼悼禮廢樂崩，追脩經術，以達王道，匡亂世反之於正，見其文辭，為天下制儀法，垂《六藝》之統紀於後世[37]。

既然是「通百王之道」、「爲天下制儀法」，就非專爲一家一姓所設。然而這種對孔子之道普遍的闡釋與推衍，於讖緯之中特殊化、現實化了。

---

34 後周靜帝大象二年，孔子嫡裔即改封「鄒國公」，食邑一千戶。見陳鎬，《闕里誌》(弘治年間修，朝鮮本)，卷2，頁23上。

35 緯書與今文學關係之密切，學者並無異辭。然其先後互動關係，則無定論。劉師培主張：董仲舒受緯書影響，而有素王改制論。見《劉申叔先生遺書》(臺北：華世出版社，1975)，《左盦外書》，卷5，〈論孔子無改制之事〉。反之，主張緯書受董仲舒之影響則有日人安居香山，見氏著《緯書の基礎的研究》(漢魏文化研究會，1966)，第四章。

36 董仲舒，《春秋繁露》(臺北：世界書局，1975)，〈符瑞第十六〉，頁126-127。

37 司馬遷，《史記》，卷130，頁3310。

讖緯基本的呈現形式是「配經」的。按今文學主張，「五經祖於孔子」，因此讖緯之說往往託諸孔子。當時力主古學的桓譚(23B.C.-50A.D.)即坦然指出：

> 《讖》出《河圖》、《洛書》，但有兆朕而不可知。後人妄復加增，依託稱是孔丘[38]。

東漢末年的荀悅(148-209)亦言：

> 世稱《緯書》，仲尼之作也。臣悅叔父故司空爽辨之，蓋發其偽也[39]。

無論如何，桓氏、荀氏的批評透露了讖緯廣泛假託孔子之名以行世的現象。惟值得一提的，在原始典籍中，例如記載孔子一生志事最信實的《論語》，孔子是以博學多聞、體現全德的謙謙君子出現。孔氏不止「罕言利與命與仁」[40]，且「不語怪、力、亂、神」[41]。即使遲至《禮記》中的孔氏仍舊堅持「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之」的一貫作風[42]。但在讖緯裡，孔子的道德形象爲神乎其神「預言家」所掩蓋了[43]。

讖緯的信徒說：

> 孔子既敘六經，以明天人之道，知後世不能稽同其意，故別立緯及讖以遺來世[44]。

於此，孔子已預言後世不能領略其敘「六經」之深意，並預置讖緯與「六經」

---

38 桓譚，《新論》(臺北：中華書局，1976)，卷3，頁6下。
39 荀悅，《申鑒》(臺北：世界書局，1975)，〈俗嫌第三〉，頁18。
40 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷5，頁109。
41 仝上，《論語集注》，卷4，頁98。
42 鄭玄注，《宋本禮記鄭注》(臺北：鼎文書局，1972)，卷16，頁2下。
43 另參較顧頡剛，〈春秋時的孔子和漢代的孔子〉，收入氏編，《古史辨》(臺北：萬年青書店翻印)，第二冊，頁130-139。
44 魏徵，《隋書》，卷32，頁941。

之迴旋空間(配經的關係)。此外，他們將孔子敷上神秘的色彩，以利「增益其所不能」。譬如說孔子迥異常人，能「吹律定姓」[45]；又道「孔子母徵在，夢黑帝而生，故曰『玄聖』」[46]；這完全套用了古代聖王誕生的「感生說」，以示孔子非同凡響，生具聖人之資[47]。而孔子之形象亦變得怪誕不經——「長十尺，大九圍；坐如蹲龍，立如牽牛；就之如昂，望之如斗。」[48]

總之，讖緯之中於孔子諸多瑞徵的描述，只不過為了烘托孔子「素王改制」的神聖性。尤其是符應潮流，為漢立制方面著墨特多。

〈孔廟置守廟百石孔龢碑〉，立於桓帝永興元年(153)，為現存最古之孔廟碑文，它即稱頌：

> 孔子大聖，則象乾坤，為漢制作[49]。

稍後所立的〈魯相韓勑造孔廟禮器碑〉(建於桓帝永壽二年〔156〕)亦言道：

> 孔子近聖，為漢定道。自天王以下，至於初學，莫不䪥思，歎仰師鏡[50]。

立碑更遲的〈魯相史晨祠孔廟奏銘〉(立於靈帝建寧二年〔169〕)除了重複上述之主題，謂：「孔子乾坤所挺，西狩獲麟，為漢制作」，更明白徵引緯書中的《孝經援神挈》曰：「玄丘制命，帝卯行。」[51]又徵引《尚書考靈曜》道：「丘生倉際，觸期稽度為赤制，故作《春秋》以明文命。綴紀撰書，脩定禮義。」[52]

---

45 安居香山、中村璋八編，《重修緯書集成》(東京：明德出版社，1971)，卷3，《樂緯》，頁111。

46 安居香山、中村璋八編，《緯書集成》(漢魏文化研究所，1964)，卷4上，《春秋演孔圖》，頁5。

47 安居香山、中村璋八，《緯書の基礎的研究》(漢魏文化研究會，1966)，頁164-168。

48 安居香山、中村璋八，《緯書集成》，卷4上，《春秋演孔圖》，頁5。

49 洪适，《隸釋・隸續》(北京：中華書局，1985)，卷1，頁15上-15下。

50 同上，頁18上。

51 同上，頁25下。

52 同上。

碑文尾端竟至全然套用讖緯用語以總結孔子之志業[53]。

宋人歐陽修、洪适均因碑文徵引讖緯，譏刺撰者荒誕不經。例如：洪氏譏諷碑文「顏育空桑，不經之甚」，且斥責撰者「乃以鉤河擿洛而頌尼父，鄙哉！」[54]歐陽氏亦斥漢儒狹陋，謂：「孔子作《春秋》，豈區區爲漢而已哉！」[55]此些評論如出一轍，均是不解當時實情所致。

誠然，從後代儒生的觀點，孔子乃是萬世師表，當然不止於爲漢代定制而已。身爲人君的明孝宗，其言辭尤對以上的分析提供了貼切的註解。首先，他肯定孔子爲「萬世帝王師」，「凡有天下之君遵之，則治；違之，則否。」[56]另外，他表示對祀孔傳統深刻的認識，他說：

> 自漢祖過魯(之；疑為衍文)祀之，後多為之立廟。沿及唐宋英明願治之君屢作，益尊而信之。孔子之廟遂遍天下。……雖金元入主中國，綱常掃地之時，亦未嘗或廢。蓋天理民彝之在人，有不能自泯也[57]。

「萬世帝王師」屬於人主信仰部分，「爲之立廟」則是權力所在；二者交互滲透則變成「英明願治之君」具有履行祀孔的義務了。

歷史上人君祀孔，或許有個人因素滲雜其中；但尤具意義的是，統治者對政教祭祀傳統的積極參預，顯示權力與信仰相互的滲透。元代的曹元用在〈遣官祭闕里廟碑〉的用辭，最能反映此中情結，他言道：

> 孔子之教，非帝王之政不能及遠；帝王之政，非孔子之教不能善俗。教不能及遠，無損於道；政不能善俗，必危其國[58]。

「教不能及遠，無損於道」想必是儒臣自貴之詞。曹氏之語最關鍵地在點出「政

53 洪适，《隸釋・隸續》，卷1，頁26下。
54 同上，頁19下，27上。
55 歐陽修，《歐陽修全集》(臺北：世界書局，1961)，〈集古錄跋尾〉，卷2，頁1109。
56 孔繼汾，《闕里文獻考》，卷33，頁30下。
57 同上。
58 孔貞叢，《闕里誌》，卷10，頁40下。天歷二年(1329)，〈遣官祭闕里廟碑〉。

不能善俗，必危其國」，從而肯定孔子之教對統治者的重要性，以及二者相輔相成之處。

三、孔廟的政治與文化象徵

簡而言之，經漢代一朝，孔子之教蛻變爲官方的意識形態，而深爲統治者所倚重。闕里孔廟緣此獲得家廟與公廟的雙重性格。復因魏晉南北朝之際，戰亂頻仍，闕里祖廟數度荒廢，導致外地政權於闕里之外，競立孔廟，促成孔廟的的外地化。

首先，代表南移政權的東晉孝武帝於太元十一年(386)，詔封孔家後裔爲「奉聖亭侯」，奉宣尼祀，並於京畿立孔子廟，專供祀孔之用，始揭孔廟外地化的序幕[59]。爾後隨著南、北政權的分峙，朝廷尋訪聖裔，各自在京城爲孔子立廟的現象日趨尋常。

尤有進之，更緣新式教育體制的引進——「廟學制的形成」促使地方孔廟完全脫離家廟的性格，變成官方教化及禮儀的場所。要之，自三國魏文帝於闕里孔廟之外，廣爲學屋，已啓「依廟立學」之先例[60]。迄東晉孝武帝時，即見臣僚上表，中載有「興復聖祀，修建講學」之請[61]。宋元嘉十九年(442)修復孔廟的詔書之中，亦見「并下魯郡修復學舍，採召生徒」之辭[62]。觀此，興廟立學遂成慣例，「廟學制」於是粗具雛形。此一建制影響所及，上達中央官學(如太元十年所立之國學)，下迄地方學校之規劃，均呈現「廟學相依」的格局。北齊文宣帝天保元年(562)，下詔「郡學于坊內立孔顏廟」[63]；唐貞觀四年(630)，太宗進而下詔州、縣學皆立孔廟[64]。使得「廟學制」從闕里孔廟「依廟立學」之先例，躍入地方普遍「依學立廟」的榮景。從此，孔廟與學校(不論中央或地方)環環相扣。元人馬端臨有見於此，說道：

---

59 許嵩，《健康實錄》(北京：中華書局，1986)，卷9，頁283。
60 陳壽，《三國志》(臺北：鼎文書局，1983)，卷2，頁78。
61 沈約，《宋書》，卷14，頁366。
62 同上，卷5，頁89。
63 潘相，《曲阜縣志》(乾隆三十九年刊本)(臺北：學生書局，1968)，卷21，頁11下。
64 歐陽修，《新唐書》，卷15，頁373。

> 古者入學，則釋奠於先聖先師，明聖賢當祠之於學也。自唐以來，州縣莫不有學，則凡學莫不有先聖之廟矣[65]。

實有見於此。孔廟遂是兼有正統文化宣導者，與國家教育執行者的雙重功能。

申言之，京師立廟，有別於原初孔廟，政治意圖特爲突顯；但爲維持奉祀之正當性，聖裔設立仍不可或缺。是故，不免染有家廟的殘餘性格。相對的，地方孔廟純是遂行國家政教措施，而無此顧慮。縱使明、清於孔廟之內復設「啓聖祠」、「崇聖祠」，以專祀孔子五代先祖[66]，然其著眼點卻在解決從祀弟子存有「父卑子尊」的現象，非祭祖所能範囿[67]。更爲突兀的是，細觀宋、金殘留的建築圖式，連原爲家廟的闕里祖廟之內，竟另設有僻處一隅的「家廟」，專供孔家私祭之用。此一喧賓奪主的現象，充分顯現孔廟的公共性格凌駕於私人之上[68]。這終使得孔廟徹底脫離家廟性質，正式溶入國家祭祀系統，成爲官廟的一環。

前述大略勾略了孔廟由私廟蛻變成官廟的過程，以及與統治者的關係。另方面，孔廟與儒生階層的關係尤不可忽略。

宋末元初的熊鉌(1247-1312)說：「尊道有祠，爲道統設也。」[69] 此處的「祠」指的即是孔廟。孔子爲道統之源，素爲儒者所宗；祭祀孔子，即是爲了尊崇道統。明代的程徐於上疏太祖勿停天下通祀孔子時，將這一點陳述得十分透徹，他說：

> 孔子以道設教，天下祀之，非祀其人，祀其教也，祀其道也[70]。

65 馬端臨，《文獻通考》(北京：中華書局，1986)，卷43，頁411。

66 按「啟聖祠」為明世宗所設，清世宗改名為「崇聖祠」，追封孔子先祖五代王爵。龐鍾璐，《文廟祀典考》(臺北：中國禮樂學會，1977)，卷1，頁7下-8上。

67 詳論請參閱拙文，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年(1530)孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，收入《優入聖域》(臺北：允晨文化公司，2003)，頁139-142。

68 參閱南京工學院建築系、曲阜文物管理委員會合著，《曲阜孔廟建築》(北京：中國建築工業出版社，1987)，頁21-23。

69 熊鉌，《熊勿軒先生文集》(上海：商務印書館，1936)，卷4，頁48。

70 張廷玉，《明史》(臺北：鼎文書局，1980)，卷139，頁3982。

此外，孔廟祭祀對象，除了孔子之外，另包括歷代儒教正統的承繼者，這就涉及孔廟從祀制了。

孔廟之有從祀者，意在「佐其師(孔子)，衍斯世之道統」[71]；根據前引《左傳》所載，孔子卒於魯哀公十六年(西元前479)[72]，知孔廟必定立於孔子身後，惟其時應僅是家廟、祠堂的性質。西漢年間，孔廟逐步轉化成官廟。於此之後，文獻方出現有關孔廟從祀的記錄：東漢永平十五年，明帝過魯，幸孔子宅，祀仲尼及七十二弟子。這是首開弟子從祀於師的先例[73]。其時七十二弟子應屬附祭關係。

弟子配享孔子，則至遲在東漢末葉已見行事。這從時人禰衡(173-198)的〈顏子頌〉可得佐證[74]。迄三國魏齊王芳之時，尤屢見朝廷使太常以太牢祭孔子於辟雍，且以顏淵配之[75]。這顯示顏淵配享已成祭孔祀典的常規。

總之，孔廟從祀制由東漢以下，漸次發展成形。這代表孔廟於官廟化之後，在禮制上又有一大躍進。然而於此之前，其他祭禮實施「配享」與「從祀」由來已久[76]。對孔廟本身而言，「配享」與「從祀」事實上皆屬於日後追加禮制。

另方面，雖然孔廟從祀制於東漢明帝祀孔子並及七十二弟子，已啓其端。但包涵「從祀」與「配享」成套的附祭制度，則須俟唐玄宗開元年間，方見完整的運作。

東漢明帝以降，孔廟附祭制度陸續發展，間有從祀(七十二弟子)、或顏子配享，層次不一。整體而言，均朝向從祀建制的完成邁進；唯一例外，即唐初之逆流。唐高祖武德七年(624)，孔子一度淪爲配享周公，此與孔廟從祀制大

---

71 王世貞，《弇州山人四部稿》(臺北：偉文圖書公司，1976)，卷115。頁2上。

72 洪亮吉，《春秋左傳詁》(北京：中華書局，1987)，卷20，頁882-883。

73 范曄，《後漢書》(臺北：鼎文書局，1983)，卷2，頁118。明儒丘濬則誤繫後世祀孔子弟子始於安帝延興三年(124)。參較丘濬，《大學衍義補》(臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書)，卷65，頁7上。

74 禰衡，〈顏子頌〉，收入高明編，《兩漢三國文彙》(臺北：中華叢書編輯委員會，1960)，頁2250。

75 陳壽，《三國志》，卷4，頁119-121。魏齊王正始年間，每講經遍，輒使太常釋奠於辟雍，以太牢祀孔子，以顏淵配。

76 祭天、祭帝均早已祭孔，而有配享之儀。見拙作，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，收入《優入聖域》，頁222-226。

相徑庭。然而太宗貞觀二年(628)，旋停祭周公，升孔子爲先聖，以顏回配享[77]。但孔子先聖之位，並非從此屹立不搖：唐高宗永徽年間，復以周公爲先聖，黜孔子爲先師，顏回、左丘明以降皆從祀[78]。按太宗貞觀二十一年(647)，詔左丘明二十二人與顏回並爲先師，俱配尼父於太學[79]。準此，永徽年間，孔子降爲先師，即配享周公之意。

是故，高宗顯慶二年(657)，由太尉長孫無忌、禮部尚書許敬宗等領銜上疏，祈求「改令(永徽)從詔(貞觀)」的奏詞，便針對永徽令有關從祀制規定不合情理之處大加撻伐。他們言道：

> 聖則非周即孔，師則偏善一經。……所以貞觀之制，正夫子為先聖，加眾儒為先師。而今新令，輒事刊改，……仲尼生衰周之末，拯文喪之弊，祖述堯舜，憲章文武，弘聖教於六經，闡儒風於千載，故孟軻稱生靈以來，一人而已。自漢以降，奕葉繼侯，崇奉其聖，迄於今日，胡可降茲上哲，俯入先師？且又丘明之徒，則行其學，貶為從祀，亦無故事。今請改令從詔，於義為允[80]。

以長孫氏之意，孔子「俯入先師」與丘明之徒「貶爲從祀」通是永徽令不合傳統之舉。此一「倒行逆施」的禮制，終因長孫氏等之言，獲得改正。於是周公仍依禮配享周武王，孔子復爲先聖。從此，以孔子、周公分屬「道統」、「治統」，涇渭分明；而以孔子爲中心的從祀制乃固若磐石，永爲定制。孔子之徒得以附祀，顯然肇自「徒以師爲貴」的道理。依傳統的說法則是：

> 孔子有功萬世，宜饗萬世之祀；諸儒有功孔子，宜從孔子之祀[81]。

---

77 歐陽修，《新唐書》，卷15，頁373。

78 同上，頁374。

79 王溥，《唐會要》(京都：中文出版社，1978)，卷35，頁636。

80 《舊唐書》、《通典》均以禮部尚書許敬宗領名，《新唐書》、《唐會要》則以太尉長孫無忌領名。參見劉昫，《舊唐書》(臺北：鼎文書局，1980)，卷24，頁918；《通典》，卷53，頁1480；《新唐書》，卷15，頁374；《唐會要》，卷35，頁636。

81 黃彰健校，《明太祖實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所校印)，卷239，頁4下。

依此，弟子從祀實衍生自孔子之祀。

由於孔廟所奉祀的對象全然爲儒家聖賢，身後從祀孔廟自然成爲儒者至高的榮耀。例如：王守仁(1472-1529)生前平「宸濠之亂」有功，受封「新建伯」。可是時人視此爵稱僅止「一代之典」，陽明身後倘能入祀孔廟方爲「萬代之典」[82]。陽明弟子——薛侃於敦請朝廷允王氏從祀孔廟之時，即錄有「從祀孔廟，萬代瞻仰，甚盛舉」之語[83]。可見入祀孔廟的殊榮遠逾俗世的爵封。清儒錢大昕就道出：「孔廟從祀，非尋常事。」[84]不啻一語道破其中關鍵。

而傳統讀書人對「入祀孔廟」的關切，又可以用下列兩件事例稍加說明。明儒馮從吾素好聖學，舉止矜莊；時人即以「此食生豚肉者」譏之，蓋緣祭祀孔須享以牲禮，藉此暗諷馮氏「有意於兩廡之間」[85]。馮氏的故事固是反諷的例子，卻透露了「從祀孔廟」的文化象徵經常活躍於古人心目之中。

又清人李文炤，方十歲，遊郡城。李父攜之晉謁孔廟，循行殿廡，告以配享從祀之典。李氏隨應曰：「如此庶不枉一生。」[86]李氏的故事顯示傳統儒生自幼即浸淫「從祀孔廟」的文化價值，以致「入祀孔廟」的意向深植士子民心。

其實上述文化心理的表徵，乃長遠以來孔廟在建制過程中所積累的效果。例如：貞觀四年(630)，唐太宗詔地方州、縣學普設孔子廟[87]。此舉促使士子耳濡目染儒者成聖希賢的榮耀，大有潛移默化之功。

四、孔廟祭典的宗教性格

本世紀之初，德國社會學家韋伯(Max Weber, 1864-1920)對儒教信仰的階層性業已有所解析[88]；惟就「國家祭典」(state cult)或「公共宗教」(public religion)

---

82 孫承澤，《春明夢餘錄》(香港，1965)，卷21，36下；又見是氏，《天府廣記》(北京：北京出版社，1962)，卷9，頁89。

83 薛侃的〈請從祀疏〉，收入王守仁，《王陽明全集》(上海：古籍出版社，1992)，卷39，頁1495。

84 錢大昕，《潛研堂集》(上海：古籍出版社，1989)，卷19，頁322。

85 董其昌，《容台集》(中央圖書館，1968)，卷1，頁13上-13下。

86 《清稗類鈔》(臺北，1966)，《性理類》，頁26。

87 歐陽修，《新唐書》(臺北：鼎文書局，1980)，卷15，頁373。

88 韋伯注意到儒教的社會階層為受教育或因此仕進的士大夫(literati)。Max Weber, *The*

的層面，儒教猶留有詮釋的餘地。首先，南宋儒學宗師——朱熹(1130-1200)曾援「氣類」相求，以解說「今祭孔子必於學」[89]。按廟學制行之久遠，如此所謂的「學」當必包括有「廟」(祭祀孔子之處)在內。若是，朱熹的說詞適披露儒教祭祀的機制在於「廟」。以下遂就孔廟與統治者、儒生和百姓三方面的關係來補充上述的分析。

首先，「祭孔」如同「祭天」，咸是統治階層的專利。在非常時期，是皇朝改朔易色或新王登基必行的禮儀[90]；在承平之時，則爲國家春秋定期舉行的常典。換言之，祭孔已成爲帝國運行不可分割的一環，並非百姓得以覬覦。統治階層與儒教相互爲用的實情，明成祖(1360-1424)的〈御製重修孔子廟碑〉表達極爲扼要。成祖祈求孔聖道：

> 作我士類，世有大賢。佐我大明，於斯萬年[91]。

清代的雍正皇帝(1678-1735)更直言不諱：「孔子之教，在君上尤受其益。」[92]毋怪帝制中國，朝廷掌控孔廟祀典至於滴水不露的程度，連身繫儒生從祀榮典亦不放過[93]。

(續)

Religion of China, translated by Hans H. Gerth(New York: The Macmillan Co., 1964), ch. 5. 德文原著作完成於1913年，刊載於1915年。

89 黎靖德編，《朱子語類》，卷3，頁52。

90 舉其例：明人著作即記載「凡我列聖踐祚，必躬行釋菜禮」。劉侗、于奕正，《帝京景物略》(上海：上海古籍出版社，2001)，卷1，頁1。原來明太祖固然輕蔑儒生，卻頗諳運用孔廟象徵，以強化統治的意理基礎。太祖初定天下之後，立下詔後代子孫於繼承皇位之時，必得遣官闕里，上告孔聖。申時行，《明會典》(上海：商務印書館，《國學基本叢書》)，卷91，頁2080。

91 葉盛，《水東日記》(北京：中華書局，1980)，卷19，頁191。

92 雍正諭禮部：「孔子之教在明倫紀、辨名分、正人心、端風俗，亦知倫紀既明，名分既辨，人心既正，風俗既端，而受其益者之尤在君上也。」轉引自龐鍾璐，《文廟祀典考》，卷1，頁12下。

93 清朝不惜大興文字獄以嚴控孔廟祀典，參見《清代文字獄檔》(臺北：華文書局，1969)，第六輯，〈尹嘉銓為父請謚並從祀文廟案〉。又孔氏後裔孔繼汾因整理孔氏家儀，與《大清會典》出入，慘遭整肅。見孔德懋，《孔府內宅軼事》(天津人民出版社，1982)，頁30-320。

除了皇帝的告示之文，遍布儒生文集的〈告先聖文〉、〈廟學記〉等文類[94]，亦可以示知祭孔旨在布宣教化，祈求國泰民安，而與個人趨吉避凶相去甚遠。儒教的公共性格於此再顯豁不過。

此外，與基督教堂大不相似，作爲儒教聖域的孔廟，其祭典參預者僅止官員與儒生而已；並且地方官甫上任之際，還得行晉謁之禮。其故源於漢初，高祖過魯曾以太牢祭祀孔廟；爾後「諸侯卿相至，常先謁然後從政」，上行下效遂成慣例[95]。惟此尚拘闕里一隅。迄元朝，政府正式著令地方官「到任先詣先聖廟拜謁，方許以次詣神廟」[96]。此處的「先聖廟」乃泛指地方上的孔廟而言，顯見孔廟的政治象徵凌越他廟之上。況且朝廷尚著令孔廟爲地方官交接按察的要項[97]。而官員倘怠忽祀典者，立遭激烈地譴責，例如明儒周雙溪爭之上官：

> 丁祀先師，國之大祭也，而有司失之略，況使民乎[98]？

這種理直氣壯的心態實爲長久政治文化塑模所致。

此外，孔廟復爲儒生改變身份的場所。自唐代舉行科考以來，貢舉人有進謁先師之禮，後遂成常規[99]。國子監或太學的孔廟成爲進士釋褐之所之外，明清以降，「舉人」列作功名，地方孔廟亦順勢成爲舉人釋褐之處。按「釋褐」乃由布衣晉身仕宦之禮，孔廟則爲其行禮之處[100]。

最後，儒教自稱是百姓「日用而不知，習焉而不察」的人倫道理，可是民

---

94 舉其例：朱熹，《朱子大全》(臺北：臺灣中華書局，1965)，卷86；葉適，《葉適集》(北京：中華書局，1983)，卷26，頁535-537；薛瑄，《薛瑄全集》(太原：山西人民出版社，1990)，《上冊》，卷21，頁892-897。

95 司馬遷，《史記》，卷47，頁1945-46。

96 呂元善，《聖門志》，卷4，頁273。

97 素爾訥等撰，《欽定學政全書》，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1997)，卷1，頁2下-3下。

98 楊起元，《證學編》，收入《四庫全書存目叢書》(臺南：莊嚴文化公司，1995)，卷3，頁9下。

99 劉昫，《舊唐書》，卷24，頁919；脫脫，《宋史》(臺北：鼎文書局，1978)，卷105，頁2553-2554。

100 申時行，《明會典》(北京：中華書局，1988)，卷91，頁520。張廷玉，《明史》，卷67，頁1641；龐鍾璐，《文廟祀典考》，卷5，頁25下。

眾與孔廟卻「形同路人」，漠不關心。套句清初禮學名家秦蕙田對「釋奠禮」的評語亦可略窺一二，他說道：

先聖尊而不親，不嫌於疏也[101]。

之所以致此，作爲私人宗教(private religion)，基督教堂以聖徒升天之日作爲慶典，以符合信徒的需要[102]。相對的，作爲官方宗教，孔廟祭典卻是方便全國一體奉行的春秋釋奠，與孔聖誕辰或個別聖賢殊無關聯。二教擇期之異適關係官、私的分野[103]。甚至遲迄雍正五年(1727)，孔子誕辰方由異族皇帝—清世宗初定爲齋日，遑論其他聖賢了[104]。即使如此，士子仍閒少措意。梁啓超(1873-1929)在晚清所上的〈變法通議〉中即感歎道：

入學之始，(文昌、魁星)奉為神明，而反於垂世立教至聖之孔子，薪火絕續，俎豆蕭條，生卒月日日幾無知者[105]。

他復指出當時的學塾：

吾粵則文昌、魁星專席奪食，而祀孔子者殆絕矣[106]！

文昌、魁星向來認爲是司命、司祿之神，與百姓有切身的關係、相較之下，孔子神格則顯得模糊而遙遠。他的同儕譚嗣同(1865-1898)也抱怨：「府廳州縣，

101 秦蕙田，《五禮通考》(桃園：聖環圖書公司，1994)，卷117，頁1下。

102 Hippolyte Delehaye, *The Legends of the Saints, translated by Donald Attwater*(Dublin: Four Courts Press, 1998), pp. 138-139.

103 Cf. C. K. Yang, Religion in Chinese Society(Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1961), pp. 145-146. 又初唐或之前，孔廟曾有四時致祭之儀；開元之後，孔廟春秋釋奠永為常式。但毋論「四時致祭」或「春秋釋奠」均與個別聖賢無關。參見秦蕙田，《五禮通考》卷117，頁13上-25上。

104 龐鍾璐，《文廟祀典考》，卷1，頁11下-12上。

105 梁啟超，《飲冰室文集》(臺北：中華書局，1978)，〈變法通議〉，頁49。

106 同上。

雖立孔子廟，惟宮中學中人，乃得祀之，農夫野老，徘徊觀望於門牆之外，既不覩禮樂之聲容，復不識何所爲而祭之。」，毋乃爲一勢力場所而已[107]。是故維新分子擬聚眾，仿耶教「禮拜堂儀注，拜孔子廟」，但誠如守舊者葉德輝所指陳的：

> 若以施之於鄉愚，則孔廟不能投杯筊，而鄉愚不顧也；若以施之於婦人女子，則孔廟不能求子息，而婦女不顧也[108]。

葉氏的反對恰透露孔廟與普通民眾的距離，關於此點，魯迅(1881-1936)復有一段頗爲傳神的敘述。他說：

> 種種的權勢者使用種種的白粉給他(孔子)來化妝，一直抬到嚇人的高度。但比起後來輸入釋迦牟尼來，卻實在可憐得很。誠然，每一縣固然都有聖廟即文廟，可是一般的庶民，是決不去參拜的，要去，則是佛寺，或者是神廟。若向老百姓們問孔夫子是什麼人，他們自然回答是聖人，然而這不過是權勢者的留聲機[109]。

魯迅之所以說權勢者一直把孔子抬到嚇人的高度，是著眼歷史上的王朝往往以儒教作爲治國的依據。

總之，始自漢代，孔廟領有官廟地位之後，其政治性格便一步步地深化。這從分析參與祭祀者的成員立可清楚地反映出來：唐宋之後，孔廟祭祀者無論上自天子、孔家聖裔，下自朝廷命官、地方首長，一律享有官方身份。即使官學的儒生只是參與典禮的陪祭者而已。普通老百姓，甚至閒雜人士，更不得隨意參拜。所以孔廟對一般老百姓便顯得「尊而不親」了。

---

107 譚嗣同，《譚嗣同全集》(北京：中華書局，1981)，下冊，《仁學》，頁353。

108 蘇輿，《翼教叢編》(光緒二十四年武昌重刻本)，卷6，〈葉吏部與劉先端黃郁文兩生書〉，頁17上。

109 魯迅，《魯迅全集》(北京：人民文學出版社，1973)，《且介亭雜文二集》，〈在現代中國的孔夫子〉，頁316。

宋代有位儒臣，因辟雍始成，請開學殿，使都人士女縱觀，然而卻大為士論所貶[110]。可見孔廟的封閉性。又元朝有道詔令是足以說明孔廟獨特的境況。這道詔令攸關曲阜廟學的復立，並特別指示有司「益加明絜、屏遊觀、嚴汎掃，以稱創立之美，敬而毋褻神明之道。」[111] 足見「遊觀」孔廟均在禁止之列，遑論隨意參拜了。明末朱國楨恭謁孔廟，亦云：「入廟，清肅莊嚴，遠非佛宮可儗。」[112] 朱氏的觀感透露了孔廟的特質與普通廟宇頗有違異之處。這不禁提醒我們一樁趣事：明末散文家張岱，其進闕里孔廟，原來竟是「賄門者，引以入。」[113] 不但如此，地方孔廟除特定時節，亦門禁森嚴。舉其例：明清時代江南地區士人一遭官方的屈辱，輒往「哭廟」[114]。惟哭廟之前，猶需於「教授處請鑰，啓文廟門。」[115] 可見進孔廟誠非大易事也，而孔廟祭祀的壟斷性於此卻盡見無遺。

析論至此可知，作為儒教聖域的孔廟，其祭典悉由官方所掌控。清康熙帝晉謁闕里孔廟所御題的「萬世師表」[116]，正一語道破儒教主要的信仰階層不出統治者（帝王師）和士人階層（儒者之宗）之外；這只要稍加檢視孔廟祭典的參預者立可獲得印證。原來孔廟毋分中（京師）外（地方），大至春秋釋奠，小至朔望祭祀，通由此二集團壟斷，而呈現強烈的封閉性[117]。誠如民初反孔教甚力的章太炎指出：

> （孔子）廟堂寄於學官，對越不過儒士，有司纔以歲時致祭，未嘗普施閭閻，貤及謠俗。是則孔子者，學校諸生所尊禮，猶匠師之奉魯班，

---

110 脫脫，《宋史》（臺北：鼎文書局，1978），卷351，頁301。

111 袁桷，《清容居士集》（四部叢看初編縮本），卷35，頁516。

112 朱國楨，《湧幢小品》，卷19，頁3上。

113 張岱，《陶庵夢憶》（臺北：新興書局，1984），卷2，頁90。這種狀況在民初無大改變，蔣維喬於民國二年謁曲阜孔廟，仍需「有人引導，持鑰啟各殿宇」。蔣維喬，〈曲阜紀遊〉，收入《新遊記彙刊續編》（上海：中華書局，1925），第一冊，頁20。

114 陳國棟，〈哭廟與焚儒服〉，《新史學》，3卷1期（1992年3月），頁69-94。

115 無名氏撰，《辛丑紀聞》，收入《中國野史集成》（成都：巴蜀書社，2000），第39冊，頁2上。

116 孔繼汾，《闕里文獻考》，卷14，頁36a。

117 龐鍾璐，《文廟祀典考》，卷5，頁9b-27b。

縫人之奉軒轅，胥吏之奉蕭何，各尊其師，思慕反本[118]。

觀此，孔子僅止爲儒生的守護神。職是之故，康有爲、陳煥章於改革孔教中，必得效法西式教堂，開放孔廟以廣納一般的老百姓[119]。

概言之，中國近代知識分子緣浸淫於西式私人宗教的範式，對孔廟祭祀在傳統中國集體訴求的政教功能，反而習焉不察，令得他們無從捉摸儒教獨特的公共性格。而孔廟祭典的重新探討適可發掘此一面相[120]。百年來，對儒教是否爲宗教的爭議，其答案似可於此窺得一線曙光。

118 章太炎，《章太炎全集》(上海人民出版社，1985)，第四冊，頁195。
119 陳煥章，《孔教論》(上海：商務印書館，1913)，收入《民國叢書》，頁61。
120 詳論請參閱拙著〈作為宗教的儒教〉，收入《聖賢與聖徒》(臺北：允晨文化公司，2001)，頁49-87。《聖賢與宗教》(北京：北京大學出版社，2005)，頁117-143。

An Interpretation of the Symbolism of the Confucian Temple – with the Emphasis on Its Religious Character

Huang Chin-shing

Abstract

The Confucian temple has always been in a process of becoming. It has extended historically through more than two thousand years and geographically throughout East Asia, including Korea, Japan, Vietnam and Taiwan. However, the span covered in this paper is only imperial China, and the focus is ananalysis of its symbolism with an emphasis on its religious character.

There were three distinctive stages in the development of the cult of Confucius. The Confucian temple in its initial form was merely a private ancestral shrine. During the Han dynasty, the family shrine was gradually transformed into an official temple, but was still confined to its original location, Jueli (Qufu). Eventually, through the duplication of its ritual system, the cult of Confucius spread throughout the whole empire and became the state religion.

Institutionally speaking, there are three elements vital in the practice the Confucian temple as a religious system: Confucius' descendants, the spread of local Confucian temples, and the Confucian canonization process. Each of these elements has historically made its own impact on the formation of the Confucian temple as the locus of a state cult. In addition to the political implications of the cult, this paper will emphasize its specific public character as a state religion. In contrast to popular religions, the cult of Confucius was imposed from above by the government. The prescribed rituals established for Confucian temples were state ceremony and closed to the public. Instead of the offering of private prayers, the rituals

in the Confucian temple only permitted collective appeal for the empire's prosperity and peace, and for the flourishing of Confucianism. Thus, its ritual performances were in sharp contrast to personal religions based on, so most have been unaware of the religious dimensions of Confucianism as a state cult. Thus, a reexamination of the cult of Confucius and the Confucian temple should counter individual needs and beliefs.

Modern Chinese intellectuals have been influenced by the May Fourth Movement's anti-Confucianism and anti-religious sentiments, so most have been unaware of the religious dimensions of Confucianism as a state cult. Thus, a reexamination of the cult of Confucius and the Confucian temple should counter this modern misunderstanding.

Keywords: Confucian Temple, ancestral shrine, official temple, state religion, public religion

「精魂拘閉，誰之過乎？」
——道教與中國法律文化的建構初探

康豹(Paul R. Katz)*

摘要

1987年余英時先生發表了一篇有關招魂儀式的短文，其中對於地獄司法體系的分析具有相當的啟發性，促使我們認真思考中國文化中宗教與司法的關係，筆者遂對此一題目產生很大的興趣。實則從1980年代開始，許多學者開始關注中國地獄信仰的歷史與演變，尤其是Stephen Teiser(史太文)的兩本專書分別探討了佛教中元普渡與十王信仰的發展，對於學術界有重大的影響力。不過，或許是因為上述研究把重點擺在中國佛教史這個領域，因而低估了中國本土宗教傳統(特別是道教)在地獄信仰發展史中也曾扮演的關鍵角色。本文以余先生引述《太平經》地獄司法體系作為基礎，試圖說明道教對於中國法律文化之建構所發揮的影響。

本文提出下列假設：1)在佛教信仰尚未傳進來之前，中國本土宗教傳統(包括道教)認為地獄是一種類似人間法院(衙門)或監獄的場所；2)除了地獄司法體系的信仰之外，道教儀式也扮演了重要角色。其中，道教驅邪儀式具有特別有意義，因為這類儀式往往把驅逐妖魔鬼怪的過程當作神判儀式來進行，跟陽間真正司法審判有重疊之處；3)道教驅邪儀式對於程序正義的重視，可以顯示出其司法面向，它們特別強調所有鬼怪必須經過完備的法律程序，方能受到懲處；其司法體系甚至也包含對道教的神明與神職人員的約束，構成了「司法性的驅邪典範」(judicial exorcistic paradigm)。

關鍵字：佛教、地獄司法體系、宗教與司法、道教、驅邪儀式、神判儀式

* 中央研究院近代史研究所研究員。

緒論

1987年余英時先生發表了一篇有關招魂儀式的短文[1]，其中引用古代道教經書《太平經》的文字以說明亡魂面對地獄司法體系的情形：

> 為惡不止，與死籍相連，傳付土府，藏其形骸，何時復出乎？精魂拘閉，問生時所為，辭語不同，復見掠治，魂神苦極，是誰之過乎[2]？

余先生對於地獄司法體系的分析具有相當的啓發性，促使我們認真思考中國文化中宗教與司法的關係，筆者遂對此一題目產生很大的興趣。實則從1980年代開始，許多學者開始關注中國地獄信仰的歷史與演變，尤其是Stephen Teiser（史太文）的兩本專書分別探討了中元普渡與十王信仰的發展，對於學術界有重大的影響力[3]。不過，或許是因爲上述研究把重點擺在中國佛教史這個領域，因而低估了中國本土宗教傳統（特別是道教）在地獄信仰發展史中也曾扮演的關鍵角色。本文以余先生引述《太平經》地獄司法體系作爲基礎，試圖說明道教對於中國法律文化之建構所發揮的影響。

本文提出下列假設：1）在佛教信仰尚未傳進來之前，中國本土宗教傳統（包括道教）認爲地獄是一種類似人間法院（衙門）或監獄的場所；2）除了地獄司法體

---

1 Yü Ying-shih, " 'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies,* 47.2 (Dec., 1987): 363-395, esp. 390.

2 《太平經合校》，王明編（北京：中華書局，1960），第一版，頁615。陳登武，《地獄・法律・人間秩序：中古中國宗教、社會與國家》（臺北：五南，2009）。

3 Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988); Teiser, "The Growth of Purgatory," in Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), pp. 115-145; Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Studies in East Asian Buddhism, 9 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994). 另外，請見澤田瑞穗，《修訂地獄變：中國の冥界說》（東京都：平河出版社，1991）；陳登武，《從人間世到幽冥界：唐代的法制、社會與國家》（臺北：五南，2006）。

系的信仰之外，道教儀式也扮演了重要角色。其中，道教驅邪儀式具有特別有意義，因爲這類儀式往往把驅逐妖魔鬼怪的過程當作神判儀式來進行，跟陽間真正司法審判有重疊之處；3)道教驅邪儀式對於程序正義的重視，可以顯示出其司法面向，它們特別強調所有鬼怪必須經過完備的法律程序，方能受到懲處；其司法體系甚至也包含對道教的神明與神職人員的約束，構成了「司法性的驅邪典範」(judicial exorcistic paradigm)[4]。

古代中國的地獄信仰

中國地獄信仰最早記載出現在商周時期的甲骨文中，當時已經把地獄想像成一種行政體系，裡面的官僚是王室的成員，其工作範圍包括了相關官方文書的編纂與處理[5]。此外，也有不少資料把地獄形容爲一種又暗又濕的地下恐怖空間，並且用「黃泉」、「九泉」、「幽都」來稱呼它[6]。關於地下世界這種可怕的形象，在《楚辭・招魂》中有非常生動的描述：

> 魂兮歸來！君無下此幽都些！土伯九約，其角觺觺些。敦脄血拇，逐人駓駓些。參目虎首，其身若牛些‧此皆甘人，歸來！恐自遺災些[7]！

值得注意的是，幽都中的土伯有官員的特徵，具有治理陰間的權力。據東漢文學家王逸的註解：「幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故稱幽都。」[8]

除了《楚辭》之外，《莊子》也提到陰間的官員，就是負責計算活人陽壽

4 關於這點，請參見拙著，*Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture* (London & New York: Routledge, 2009), pp. 38-39; "Trial by Power — Some Preliminary Observations on the Judicial Roles of Taoist Martial Deities," *Journal of Chinese Religions*, 36 (2008): 54-83.

5 David N. Keightley, "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture," *History of Religions*, 17 (1978): 211-225.

6 Poo Mu-chou (蒲慕州), *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion* (Albany, NY: SUNY Press, 1998), pp. 65-67.

7 《楚辭補註》(北京：中華書局，1985)，頁201-202。

8 同上。

的司命神。根據 Donald Harper 的研究，司命神具有明顯的官僚特徵，而他所統治的地獄行政體系已經出現了司法式的行爲，因爲活人可以透過此體系爲剛往生不久的親人申訴，請求司命神爲死者延壽[9]。

關於地獄司法體系的源流與演變，最關鍵的史料應該是秦漢時代的鎮墓文。這類史料是由古代的神職人員所撰寫的(可能還包括早期的道士)，用以跟死者一起埋葬，目的在於幫助亡魂能夠順利通過地獄司法體系的各種關卡和考驗。其後鎮墓文所描寫的司法體系也越來越複雜，官員包括土主、丘丞、墓伯、地下二千石等等。另外一個有趣的現象就是陰間與陽間的官僚體系已經開始出現一些重疊之處，如鎮墓文的一種「遣冊」，在漢代官方文書也相當常見。

鎮墓文的另外一種重要的特色是在於它們清楚地指出：陰間的官僚具有判決死者過錯的權力，也可以對於有罪的亡魂執行各式各樣的刑法，所以鎮墓文中經常出現的一種法律用語「解謫」，希望死者能夠被判無罪。又，在鎮墓文裡面，地獄的概念越來越具體，因爲這些史料中常常用「獄」來形容陰間，裡面的官僚包括「獄使」和「主墓獄史」，其所處理的事務以「獄事」爲主。在鎮墓文中一再提及中國地獄信仰重要聖地之一——泰山，它的主管神明「泰山府君」(也就是大家熟悉的東嶽大帝)也被當作司法神來看待，泰山神不但負責監督陽間人民的行爲，同時也掌管死者在地獄的判決與懲罰[10]。

這種地獄形象的出現大致上跟秦漢時期國家法律體系的形成有密切的關係。早在春秋、戰國時期就有法家思想的出現，各國也紛紛撰寫「刑書」[11]，

---

9 Donald Harper, "Resurrection in Warring States Popular Religion," *Taoist Resources*, 5.2 (1994): 13-28. Donald Harper, "Contracts with the Spirit World in Han Common Religion: The Xuning Prayer and Sacrifice Documents of A.D. 79," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004): 227-267; Livia Kohn, "Counting Good Deed and Days of Life: The Quantification of Fate in Medieval China," *Asiatische Studieren* 52 (1998): 833-870.

10 Peter S. Nickerson "Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China" (Ph.D. thesis, UC Berkeley, 1996); Anna Seidel, "Traces of Han Religion in Funerary Texts Found in Tombs," 收入秋月觀映編，《道教と宗教文化》(東京都：平河出版社，1987)，頁21-57。劉增貴，〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》94.5(1997)：1-13。欒保群，〈「泰山治鬼」說的起源與中國冥府的形成〉，《河北學刊》25.3(2003)：27-33。

11 Derk Bodde, "Basic Concepts of Chinese Law: The Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China," in *idem.*, *Essays on Chinese Civilization*, edited and introduced by Charles Le Blanc and Dorothy Borei (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981), pp.

國家運用合法性的暴力(sanctioned violence)越來越明顯，到了秦始皇達到高峰[12]。當時國家法律權力的高漲，對中國古代宗教傳統也發揮了相當重要的影響，所以Harper曾經指出，早在紀元前四世紀，中國的地獄司法體系就與戰國時期的法律系統有許多類同之處[13]。

值得注意的是：自古代一直到今日，中國本土的地獄司法神(尤其是東嶽大帝和城隍神)也是各種「神判儀式」的主角。所謂的神判儀式，是指兩個人發生了爭執並且無法確定某一方有理或無理，乃至於有罪或無罪時，祈請神明裁決的儀式。這種神判的過程與人間的審判過程不同，因爲一般人相信神明不必像法官一樣，立即作出判決，而是在事後處罰有罪者。因此常以當事人是否在儀式舉行之後遭到天災人禍的報應，來判斷其人是否有罪。中國漢人和非漢人的社會中，存在著各式各樣的神判儀式，最主要的是「立誓」(包括「斬雞頭」)、「放告」(又叫做「告陰狀」)和「審瘋子」。這些神判儀式清楚地反映漢人社會的正義觀念，強調正義(或者說是「報應」)的普遍性和現世性——也就是所謂的「現世報」[14]。

到了東漢時代，上述地獄司法體系的信仰與儀式被吸收到中國的本土宗教——道教。同時，其刑法的特徵和道德觀念的連繫也變得更加明顯。如在著名道教經書《太平經》中[15]，清楚地強調陰間的官僚除了審理死者之外，也可以對於有罪的亡魂執行各種嚴厲的拷問與刑罰[16]。除了前述的內容以外，下列

(續)

171-194.

12 Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (Albany: SUNY Press, 1990); Barend J. ter Haar, "Rethinking 'Violence' in Chinese Culture," in Göran Aijmer and Jos Abbink eds., *Meanings of Violence: a Cross Cultural Perspective* (Oxford: Berg, 2000) pp. 123-140.

13 Harper, "Resurrection in Warring States Popular Religion," p. 17.

14 關於中國神判儀式的性質與特徵，請見*Divine Justice*, pp. 47-104, 142-178; 康豹，〈漢人社會的神判儀式初探——從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88 (2000)：頁173-202.

15 有關此經書的歷史與意義，請見Max Kaltenmark, "The Ideology of the *T'ai-p'ing ching*," in Holmes Welch & Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism* (New Haven and London: Yale University Press, 1979), pp. 19-45; *The Scripture on Great Peace: The Taiping jing and the Beginnings of Daoism*, translated by Barbara Hendrischke (Berkeley: University of California Press, 2006).

16 Grégoire Espesset, "Criminalized Abnormality, Moral Etiology, and Redemptive Suffering in

兩段文字對於地獄的司法體系也有詳細的描述：

> 〔俗人〕自以當可竟年．不知天遣神往記之，過無大小，天皆知之．簿疏善惡之籍，歲日月拘校，前後除算減年；其惡不止，便見鬼門．地神召問，其所為辭語同不同，復苦思治之，治後乃服[17]。

> 大陰法曹，計所承負，除算減年．算盡之後，召地陰神，并召土府，收取形骸，考其魂神[18]。

第二段引文提到必須先把死者召喚(「召」)到地府(「土府」)，並且對它進行考問(「考」；也就是拷問)；這或許跟下一節所討論的考召儀式有關聯。

除了《太平經》之外，第五世紀道教經書《女青鬼律》也對於地獄司法體系也有非常詳細的敘述，尤其是相關司法神的職責：

> 高天萬丈鬼，百鬼，中皇姓，係天六方鬼之主，住在太山東南角道水中，諸死人所歸。鬼亦上天，對問考罰，月一上。上古以來，已三萬六千餘年，如有三萬六千神與鬼等數。南鄉三老鬼，俗五道鬼，姓車名匿，主諸死人錄籍，考計生人罪，皆向之。此鬼在太山西北角，亦有官屬[19]。

不過，有另外一種道經的司法傾向比起《女青鬼律》更加明確，就是《女青詔書律令》。雖然前者比較有名，但是它主要的內容在於給神職人員提供各種鬼神的名單，使他能夠在混亂時期保護自已。至於《女青詔書律令》則是屬於一套用來治理並規範陰間鬼神的法令，因而常常用到「依玄都鬼律治罪」等

(續)

the Secondary Strata of the *Taiping jing*," *Asia Major* Series 3, 15.2 (2003): 1-50.

17 《太平經合校》，頁526。

18 同上，頁579。

19 《女青鬼律》，卷1。另外，請參考黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉，收入黎志添編著，《道教研究與中國宗教文化》(香港：中華書局，2003)，頁2-36。

字眼[20]。此外，根據Franciscus Verellen（傅飛嵐）的研究，也有部分道經如《赤松子章曆》和《女青玄都鬼律令》，不但擬妥了對於鬼神的法規，而且透過其他律令來規範道教神職人員，乃至一般信徒的行爲[21]。諸如此類的情形在宋代的道經中也非常明顯（見下面討論）。

早期道教經書除了一再提及泰山（《女青鬼律》中的「太山」）之外，也經常形容了另外一個非常有名的地下監獄「酆都」。從第4世紀以來，有許多道經深刻描述了酆都的龐雜司法體系，包括各式各樣的衙門、官吏、監獄等等，幾乎比陽間的司法體系更加完善。陶弘景(456-536)的《真誥》卷15中「闡幽微第一」載：「羅酆山在北方癸地，山高二千六百里，周回三萬里……山上有六宮……第一宮名爲紂絕陰天宮，以次東行，第二宮名爲泰煞諒事宗天宮，第三宮名爲明晨耐犯武城天宮，第四宮名爲恬昭罪氣天宮，第五宮名爲宗靈七非天宮，第六宮名爲敢司連宛屢天宮。凡六天宮是爲鬼神六天之治也。」[22]

上述概念對於佛教在中國所推動的地獄信仰也有所影響。首先，早期把佛經譯成中文的高僧常常用「泰山地獄」來代表梵文 “*niraya*”（地獄）字眼，如4世紀（姚秦）竺佛念翻譯的《出曜經》，卷10〈誹謗品第九〉，提到：「或因博戲致恚，罪心已固不慮後緣，出言招禍以滅身本，漸當入泰山地獄餓鬼畜生，涉諸苦難無有窮已。」[23] 此外，部分佛教的經書也會形容泰山（太山）的苦刑[24]，如後漢安息國三藏安世高所翻譯的《佛說分別善惡所起經》中有如此描繪：

> 佛言聽說，作惡得惡，諸弟子皆叉手言諾受佛教。佛言：人於世間喜殺生，無慈之心，從是得五惡，何等五？一者壽命短，二者多驚怖，

---

20 黎志添，〈《女青鬼律》與早期天師道地下世界的官僚化問題〉。

21 Franciscus Verellen, “The Heavenly Master Liturgical Agenda According to Chisong zi’s Petition Almanac,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 14 (2004): 291-343.

22 Sandrine Chenivesse, “Fengdu: Cite de l’abondance, cite de la male mort,” *Cahiers d’Extrême Asie* 10 (1998): 287-339; Christine Mollier, “La methode de l’Empereur du Nord du Mont Fengdu: Une tradition exorciste du taoisme medieval,” *T’oung Pao* 83 (1997): 329-385; Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008).

23 《出曜經》，頁665a-665b。

24 Daniel E. Gjertson, *Miraculous Retribution. A Study and Translation of T’ang Lin’s Ming-pao chi* (Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1989).

> 三者多仇怨，四者萬分已後，魄入太山地獄中。太山地獄中，毒痛考治，燒炙烝煮，斫刺屠剝，押腸破骨，欲生不得。犯殺罪大，久久乃出[25]。

又，5世紀(東晉)在江南地區非常流行的中國撰述的佛經(「疑經」)《佛說灌頂經》也把閻羅王當作司法神來看待，其所治理的地府跟道教地獄司法體系非常相似：

> 閻羅王者，主領世間名籍之記。若人為惡，作諸非法，無孝順心，造作五逆，破滅三寶，無君臣法；又有眾生不持五戒，不信正法，設有受者，多所毀犯，於是地下鬼神及伺候者奏上五官，五官料簡，除死定生，或注錄精神，未判是非，若已定者，奏上閻羅。閻羅監察，隨罪輕重，考而治之[26]。

當時的志怪，如劉義慶(403-444)的《幽明錄》，也有類似描述：「出此舍，復見一城，方二百餘里，名爲受變形城。地獄考治已畢者，當於此城，更受變報。」[27]

特別值得注意的是，這些文本所提到的「考治」也是跟陽間司法實踐有關，如《新唐書》中的楊慎矜列傳所述：「帝方在華清宮，聞之震怒，收慎矜尚書省，詔刑部尚書蕭炅、大理卿李道邃、殿中侍御史盧鉉楊國忠雜訊，馳遣京兆士曹參軍吉溫繫慎餘、慎名於洛陽獄考治。」[28] 陳登武的研究也很清楚地說明：中古時期佛教的地獄觀跟早期道教的一樣，受到國家司法體系的影響。因此，相關佛經與藝術品也經常形容判官、胥吏以及他們所負責的各種酷刑，甚至於

25 《佛說分別善惡所起經》，頁518a。

26 《佛說灌頂經》，頁535c-536a。有關這部經書，請見Michel Strickmann, "The *Consecration Sūtra*: A Chinese Book of Spells," in Robert E. Buswell, ed., *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), pp. 75-118; Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, Bernard Faure, ed. (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp. 118-119.

27 劉義慶，《幽明錄》(臺北：新興書局，1980)，頁306。

28 《新唐書》，頁4563。

當時的佛教以其教義能夠說服一般人勿爲非作歹爲由，試圖取得國家的信賴和支持[29]。

除了地獄司法體系的信仰之外，早期道教也發明了不少相關的宗教儀式，其中最重要的就是中古時期的「塚訟」。所謂的「塚訟」，是指死人在陰間透過地獄的司法體系，對活人所做的訴訟，古人相信在這種「死人告活人」的情形下，會導致活人生病或死亡。根據Peter Nickerson的研究：最晚從秦漢以來，擔心自己會被死者告狀的人，往往會請道士、巫等神職人員做一些阻止塚訟的儀式[30]。約在6世紀成書的《赤松子章曆》卷5中有〈大塚訟章〉，就是一個很好的例子。這個儀式先由道士敘述「患者」(被死人告的活人)所遭遇到的災禍，和引起此災禍的各種塚訟。「患者」也有可能是因爲沒有超薦其祖先，或因先人的塚墓侵犯到神靈、或其他亡者的塚地糾紛，或先人橫死未安，也有被其亡過的親屬所告的。因此，道士在作法時，可能有收治其祖先的必要：

> 上言：今有某州縣鄉里某甲，投辭列款，稱門祚災衰，家累疾病，所作不利，所居不安，求乞章奏，解除塚訟。今據其事狀，粗可根尋，必恐其七祖九玄、周親近屬，生存之日，過犯既多，亡歿已來，被諸考謫，子孫未與拔贖，冥漢得以怨嗟，或葬在水源之訟，或殯當神廟之訟，或墳塋穿穴之訟，或棺槨損傷之訟，或舊塚相重之訟，或新塚相犯之訟，年月浸遠，胤嗣不知，或水溺火燒之訟，或蟲傷藥毒之訟，或刀兵牢獄之訟，或瘟疫癰疽之訟，或伯叔兄弟，或姑姪姊妹，遞相連染，以作禍殃。
>
> 臣輒依千二百官儀，并正一真人三天法師所授南嶽紫虛元君治病滅惡之法，謹上請天昌君，黃衣兵十萬人，收某家中百二十殃怪……十二刑殺之鬼，皆令消滅。又請無上高倉君，兵一萬人，為某家收治五墓

29 陳登武，《從人間世到幽冥界：唐代的法制、社會與國家》，頁285-286，296-306，320-324。

30 Peter Nickerson, "The Great Petition for Sepulchral Plaints," in Stephen R. Bokenkamp, ed., *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 230-274; Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety. Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 56-58, 111-118, 130-138.

> 之鬼，傷亡往來，住著子孫，作殃怪禍害疾病某身，致令死傷不絕者，皆令消滅……又請四相君五人，官將百二十人，為某銷散家中有考訟鬼祟諸不正之氣，侵擾宅舍，致不安穩者，皆即收剪，解釋訟考，分別清濁。又請赤天食氣君，官將百二十人，為某馳斥親屬遠近，及有異姓之訟，逮諸凶惡怨訴，共相侵擾，不肯散退，所為祟害者，悉皆制絕銷滅。又請收神上明君，官將百二十人，為某身解除惡夢錯亂，魂魄不守，精神離越者，令得安善，使夙注銷歇……又請無上天生君，兵士一萬人，無上方相君，兵士一萬人，並為某收家門先後死亡，有相注逮者，令消滅之[31]。

這段資料一方面談到自古以來活人對於死者的恐懼、以及家庭裡的矛盾，另一方面則試圖透過法律途徑來處理這些問題。〈大塚訟章〉雖然也提到了死者的道德缺失，但是同時利用法律概念來形容他的過錯與死後的處置。此外，因為在地獄負責進行判決的官僚就是司法官，所以無論是死者也好、活人也好，如要想勝訴就務必遵守相關法律規範。另外一個重要的特色是武力的重要性；只要相關司法程序完備，有正當性，就允許動用道教裡的天兵天將來消滅惡鬼，這些現象可見於下面探討的考召等道教驅邪儀式。

當司法遇上驅邪——道教的考召儀式

由上述的〈大塚訟章〉可以看出，道教在面對各種鬼神對於人類的威脅時，不排除利用法律措施來處理這個問題，等於是把司法程序融合到了驅邪儀式裡面，這種情形在道教的考召儀式中特別顯著。考召是一種相當古老的儀式，根據林富士的研究，早在漢朝時期，古代的道士就會透過「召劾」儀式(也可以稱為「符劾」)來治療惡鬼附身所造成的精神疾病(即所謂「邪魅病」)[32]。此外，著名道教人物葛洪(283-343)所撰寫的〈肘後備急方・治卒魘寐不寤方第五〉也

---

31 《赤松子章歷》，5：19b-20b。

32 林富士，〈中國早期道士的醫者形象：以《神仙傳》為主的初步考察〉，《世界宗教學刊》2(2003)：1-32。

生動的描寫了古代的神職人員如何綜合司法與武力來治療類似瘋癲的病症，並且把重點擺在詰問經過：

> 又方：以其人置地，利刀畫地，從肩起，男左女右，令周面以刀鋒刻病患鼻，令入一分，急持勿動，其人當鬼神語求哀，乃問，阿誰，何故來，當自乞去，乃以指滅向所畫地，當肩頭數寸，令得去，不可不具詰問之也[33]。

《太平廣記》中也保存了許多關於道教司法性驅邪儀式的故事，包括以下討論的「考召」，這類儀式甚至也可以用來對付狐狸精：

> 唐貞元中，江陵少尹裴君者，亡其名。有子十餘歲，聰敏，有文學，風貌明秀，裴君深念之。後被病，旬日益甚，醫藥無及。裴君方求道術士，用呵禁之，冀瘳其苦。有叩門者，自稱高氏子，以符術為業。裴即延入，令視其子。生曰：「此子非他疾，乃妖狐所為耳，然某有術能愈之。」即謝而祈焉，生遂以符術考召。近食頃，其子忽起曰：「某病今愈。」裴君大喜[34]。

值得注意的是，考召跟下面即將形容的雷法似乎也有關聯，如下列故事所談到：

> 翟乾祐。雲安人也……乾祐念商旅之勞，於漢城山上，結壇考召，追命群龍，凡一十四處，皆化為老人，應召而至。乾祐諭以灘波之險，害物勞人，使皆平之，一夕之間，風雷震擊，一十四里，盡為平潭矣[35]。

---

33 《肘後備急方》，卷1，頁9-11。此外，請見Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, pp. 238-245.

34 《太平廣記》，卷453，頁3704。有關《太平廣記》在中國文化史的意義，請見Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T'ang China. A Reading of Tai Fu's Kuang-i chi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

35 《太平廣記》，卷30，頁194。

到了宋代，考召儀式更加盛行。根據劉仲宇的研究，當時考召儀式的驅邪與司法面向都非常明顯，其目的在於「拘捕爲害鬼神精邪，並加刑詢拷問，逼其招供」[36]，並且在考召過程完成之後，更「依鬼律行法，對鬼魅處置或押赴地獄」[37]。Edward Davis的研究也很清楚得告訴我們，考召儀式的結構與宋代的司法程序有不少類同乃至重疊之處，包括起訴(劾)、考問、苦刑、帶枷子、關監獄等[38]。

根據Poul Andersen（安保羅)的研究，考召儀式是宋代著名道派天心正法科儀傳統核心的一部分[39]，從該道派最重要的經書之一的《太上助國救民總真秘要》卷一對考召的敘述，可知它是用來對付各式各樣的妖魔鬼怪的驅邪與司法儀式：

> 或新屋內鬼神聚集，旋風入宅，狐狸亂鳴，大木無風倒折，釜鳴並溢，家事器物，輒自行動。小兒夜啼，不宜男女。奴婢多走，牛馬瘟疫死傷。白日鬼物見形，怪聲光影千幻。萬妖侵生，蠱物之事，卒述難窮。今略舉此數例，庶知法中有律制伏，事無巨細，皆有法度[40]。

又，本書卷7、卷8的內容幾乎全與考召儀式有關，包括相關存神、步罡(如禹步)、符咒、手訣等等，其中部分內容也有明確的司法特質，如卷7〈輔正除邪考召法〉提到：「應治疾患，令患家周細具狀，陳得病緣由，爲祟之因，至於年甲，逐一訴說。然後依法行持，考治救療」。另外，這兩卷中也生動得描

36 因此，或許「考召」也可以理解為「考招」或「拷招」。

37 劉仲宇，《道教法術》(上海：上海文化出版社，2002)，頁378-381，389-390。

38 Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001). 另外，請參見Robert Hymes, *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002).

39 Poul Andersen, "Tianxin zhengfa and Related Rites," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 1056-1080. Poul Andersen, "Tianxin zhengfa", "*Taishang zhuguo jiumin zongjiao biyao*", in Fabrizio Pregadio, ed., *The Encyclopedia of Taoism* (London and New York: Routledge, 2008), pp. 951-952, 989-993.

40 《太上助國救民總真秘要》，卷1。

寫了許多司法和刑法的措施，包括制劾邪魔、立獄召鬼等。有一部分的苦刑跟人間的司法體制比較接近，如杖子拷法、縛鬼法、枷鬼法；但也有一部分比較像陰間的折磨，包括立火牢咒、燒鬼法、四瀆冰祟法等等。這點多少也表現出中國宗教文化中陽間與陰間刑罰形象的互動與互補情形[41]。

至於考召儀式的實際舉行情況，則可以在宋代的筆記找到一些線索。其中，洪邁(1123-1201)的《夷堅志》中有不少相關的故事，也強調考召儀式的司法特質。如《夷堅志丙》之卷一所形容的溫州地區一個大家族在被山魈困擾的情況之下，分別請當地巫師與天心正法的法師利用考召儀式來解除，其中包括不少調動神兵及使用雷法的情形：

> 永嘉薛季宣，字士隆，左司郎中徽言之子也。隆興二年(1164)秋，比鄰沈氏母病，宣遣子沄、與何氏二甥問之，其家方命巫沈安之治鬼……召會城隍五嶽兵……燒符追玉笥三雷院兵為援……命置獄考竟。地獄百毒，湯鑊剉碓，隨索隨見，鬼形糜碎，死而復甦屢矣。訖不承，安之呼別將藍面跨馬者訊治，叱左右考鞫，親折鬼四支，投于空而承以槊，大抵不能過前酷，而鬼屈服受辭，具言乃宅旁樹，刳其腹得一卷書。曰：「此女魂也」。投之於口，亦入其項中，是夕小愈……薛氏議呼道士行正法……張彥華偶隨請而至……華歸焚章上奏，掃室為獄……五雷判官者進，曰：「元惡斃以陰雷，皆三生三死，次十五人支解，餘陰雷擊之。」[42]

另外，宋代的考召儀式與古代的一樣，也可以用來治療今日醫學所認定的癲癇疾病[43]。如《太上助國救民總真秘要》有部分內容談到這種情形，而且跟前述資料一般，強調這類儀式跟司法和武力有密切關聯：

---

41 關於這個問題，請參見Timothy Brook, Jérôme Bourgon, and Gregory Blue, *Death By A Thousand Cuts* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 2008), pp. 122-151.

42 洪邁，《夷堅志》，(北京：中華書局，1981)，頁364-369。

43 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》(東京都：汲古書院，2006)，頁371，380-385，395，400-402。

> 一治癲邪鬼祟：先取本人詣實文狀，據其事理，合用申行去處。先劄付本家司命五道土地，次牒所屬州縣城隍，或奏本部兵將收捉，或用奏上天，建立天獄，收捉鬼祟。凡申發文字及差兵將，先用賞設訖，方給帖牒關引等付之案，令奉行，次給符水與病人吞佩。蒙恩之後，再用賞兵[44]。

宋元時期的道教科儀類書《道法會元》卷55〈清微治顛邪文檢品〉，描述了治療癲癇的考召儀式；不過這個科儀本同時也提出：病人必須懺悔其過去所造成的罪過。這點與明清至近代時期浙江地區的「審瘋子」儀式比較接近[45]。

除了天心正法以外，其他的宋代道派也大量的運用考召儀式，其中的一個例子爲神霄派的《太上玉司左院秘要上法》。此外，淨明忠孝道的《靈寶淨明院行遣式》也強調神職人員應該透過東嶽大帝、城隍神及其下屬的「法院神將吏兵」來捉拿並判決禍害信徒的鬼怪，並且「依天律施行」。《靈寶淨明院行遣式》裡有三份「判狀差神將式」特別重視這點，如第一判狀差神將式所說的：「搜捉在身爲禍作病邪神鬼祟，男傷女亡，土木山精，倚草附木等神鬼。牢固擒縛，送東嶽，依天條施行」。

甚至連道教著名的雷法儀式中也包含了許多司法面向，如《靈寶淨明天樞院都司法院須知法文》中的天樞都司錄糾察法所提出：「如遇人物、妖鬼，有爲十善王民之害者，驅雷火以擊之」。此外，根據《道法會元》卷262-263的《酆都考召大法》，雷法的目的在於：「速捉速縛，重枷重刑。轟雷掣電，報應分明。」這些科儀本背後有一種核心的概念，就是雷法等於是一種天懲。這點可以在《太上說朝天謝雷真經》裡看得很清楚：

> 天雷十二條者，不忠君主，不孝父母，不敬三寶，抛擲五穀，訶風罵雨，裸露三光，揚惡掩善，不遵正道，心昧天地，信巫厭祝，滅人福果，毀壞經教，犯此天條，則天雷檢察…遇雷擊之後，北酆為鬼，難

44 《太上助國救民總真秘要》，卷1。

45 Katz, *Divine Justice*, pp. 105-107.

求出離苦楚，豈不痛哉[46]。

上述各式各樣驅邪儀式的司法面向，也可以顯示它們對於程序正義的重視；意即被捉到的鬼怪必須經過完備的法律程序之後，才能被懲處。根據《上清天樞院回車畢道正法》，必須先向天樞院告狀，才能夠抓鬼(「治人間精邪為害……即令具狀，經本院投押」)。又，《道法會元》裡面的最後一部科儀本《太玄酆都黑律儀格》也強調，所有的案子務必按照書名中的「黑律」來審判：「當院今爲某人投詞，有某見被邪鬼侵害，丐求驅治施行……如有下界通靈魔鬼，敢當符截奏者，仰唯九泉號令，速送西臺御史，依黑律治罪。」[47]

即使亡魂有冤屈，想要控告陽間的人，也必須遵守相關規範，假如違反這些規定，其在地獄的刑責就要加重。關於這一點，《上清骨髓靈文鬼律》寫的非常清楚：「諸亡者有怨於生人，曾經地府陳理，未結絕而擅於人家，作祆異尅害他人，僥求功果爲報，雖非損人命，而動煩立獄仇對平人者，關地府滅形。」《道法會元》中一部篇幅很長的經書——《太上混洞赤文女青召書天律》(卷251-252)也談到這點：「諸人死鬼生前有冤枉於生人，已經陰司決斷，而再投行司申論者，不得受理」。換句話說，亡魂有提出告訴的權益，但務必要遵守既定的程序正義。因此，沒有經過地獄司法體系而回到陽間鬧鬼的亡魂，就要被驅逐。反過來說，假如在陰間勝訴的鬼魂至陽間要對於加害者索命，即使請到法力高強的道士或法師也沒有用[48]。

此處必須強調的是：不只是鬼魂要收到道教司法體系的約束，連道教的神明與神職人員也一樣。因此，像《上清骨髓靈文鬼律》、《太上混洞赤文女青召書天律》等道教的經書，都提出了許多具體、嚴格的規範。《上清骨髓靈文鬼律》提及：凡是玩弄是非，或押人取財的地獄司法神(「地司官」)，就要遭受最嚴厲的處置：「諸地司官妄以亡人無罪爲有罪……無冤枉爲有冤枉……如此

46 Florian C. Reiter, *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2007); Lowell Skar, "Ritual Movements, Deity Cults, and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times," in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook* (Leiden: E.J. Brill 2000), pp. 413-463.

47 《道法會元》，卷268，《太玄酆都黑律儀格》。

48 Katz, *Divine Justice*, pp. 103-104.

之類者，並各分形。故意拘留希求財利，加一等。」又，《太上混洞赤文女青召書天律》也規定：除非民眾向神職人員提出的狀紙的格式有錯誤的話，否則一定要受理，違者要受罰：「諸行法官受民間詞狀而不即時行遣者，徒一年。如狀不合格式者非。」這些規定多少反映了人民對於司法的理想以及期待正義的渴求，甚至於希望陽間的司法體系能夠如陰間般的公正[49]。

因爲道教對於司法特別看重，所以其神職人員經常被當作司法專家來看待，如《上清骨髓靈文鬼律》強調：信徒可以委託道教神職人員替他們向司法神申訴冤屈(「諸民人有事告訴行法官」)。道教神職人員的這種能力對於他們社會地位的確立應有所助益，甚至於可能影響到官方司法體系的發展，因爲今日司法人員的職稱之一「法官」，也是對傳統道教神職人員的尊稱。

道教驅邪儀式中司法與武力的結合

道教驅邪儀式的另外一個核心的特色是在面對各種鬼神對於人類的威脅時，除了依靠司法以外，也不排除動用武力。根據劉仲宇的觀察，「捉妖法術的模擬對象是軍事上圍殲敵寇和狩獵中圍捕禽獸的場面」[50]。此外，Judith Boltz(鮑菊隱)也強調道教的驅邪儀式有明顯的暴力傾向，甚至於在相關科儀本中經常出現「殺」等字眼，也提到古代軍隊所用過的可怕武器，包括火鳥、火獸、炸藥等[51]。因此，除了司法神之外，武神在道教驅邪儀式也扮演了非常關鍵的角色，開始做法之前就要請神，儀式進行中也要做適當的調度。不過，其所採取的軍事行動仍然要放在法律脈絡來理解，也必須充分配合驅邪儀式中的相關司法程序，如《太上助國救民總真秘要》卷7〈輔正除邪考召法〉所描述：

---

49 Valerie Hansen, *Negotiating Daily Life in Traditional China: How Ordinary People Used Contracts, 600-1400* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 219-221. 另外，請參見Katz, *Divine Justice*, pp. 38-39.

50 劉仲宇，《道教法術》，頁404。

51 Judith M. Boltz, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural," in Peter N. Gregory and Patricia Buckley Ebrey eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), pp. 241-305. 另外，請參見Mark Meulenbeld, "Civilized Demons: Ming Thunder Gods from Ritual to Literature" (Ph.D. thesis, Princeton University, 2007).

思存行考召訣：凡考召，思師出兵，一一如法。即存二十八宿羅列於身上。次三將軍吏兵……畢，即向案邊坐，依儀讀文，即召鬼神，考問作祟者名字，判付收禁。如是頑惡，後上赤章，請天兵誅斬鬼神[52]。

十二神將捉鬼枷縛考責法：召神將稱：「急速為吾追捉病人某身中祟病鬼神，不以廟社竈君宅神，凶死惡亡精靈，妖怪之鬼，應曾作害病人者，一一追收，立附患人身體，受吾正法，考問通說因依姓名。」[53]

武神的司法面向可以從另外一個角度去解釋，就是神職人員跟這些神明的關係必須透過立誓、斬雞頭等司法儀式來建立並確認。如《道法會元》卷123中敘述道士如何以斬雞頭的方法來請武神，包括溫元帥(溫瓊)、關元帥(關羽)、趙元帥(趙公明)、朱將軍等。首先，要存想雷電風雨的官將兵吏，跨步罡，奠酒祭神，唸咒、焚符等：

次左手執生叫雞，令侍者捉雞足及翅，師執雞頭，古手仗劍斬雞，瀝血於空盞內，以酒浸入，用劍攪勻，將血與酒與將吏誓曰：「仗劍在手，吾以斬雞，瀝血為誓。誓願代天行化，助國救民，役召風雷，驅別人鬼，汝等吏兵，兵隨印轉，將逐令行，聞吾符召，疾速降臨，興雲致雨，驅風起霆，有命即行，毋違吾令，顯揚道法，救療群生，彼此有違，並依天律」[54]。

道士立誓之後，還得喝一口血酒。由此可見，這種斬雞頭儀式具有向天立誓，以及與武神建立聯盟關係的意涵。同時，由於需要喝血、表明違反聯盟者會招致天譴，所以和古代的血盟相當類似。道士作法時，不一定要喝雞的血；又，除了雞之外，還可以用鵝、羊、鱔魚，甚至於自己手指頭的血[55]。

---

52 這種情形在《金鎖流珠引》(卷4)也有類似的記載：「考問作祟之者名字，判付獄收禁。後上赤章，請天兵誅斬鬼祟。」

53 《太上助國救民總真秘要》，卷7，〈輔正除邪考召法〉。

54 《道法會元》，卷123，〈邵陽火車五雷大法〉。

55 有關這些儀式，請見Barend ter Haar (田海), *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity* (Leiden: E.J. Brill, 1998), pp. 15-17, 154-157, 167-170, 187-189.

關於神職人員跟武神所建立的聯盟，究竟是屬於甚麼性質？《上清骨髓靈文鬼律》中的「誓神將文」有相當詳細的描述。這些武神被視爲東嶽大地得部署，因此還是屬於地獄司法體系的一部分：

> 汝等各宜醉飽酒飯，整肅威儀。具嚴天戒，祇畏帝命。奮威武之柄，致平定之功。嘉績有成，明敦響答。奉咨東嶽，差來神將吏兵。衆素韜神武，夙蘊機謀。聞望清嚴，儀德英偉。響應鎮嶽之命，來專討伐之權[56]。

因爲這些武神本身非常血腥、凶悍，所以道教的神職人員對於祂門有許多顧忌，甚至於會感到害怕。根據Mark Meulenbeld（梅林寶）的研究，道士往往會用「敗軍死將」、「亂軍死兵」來形容這些鬼神。同時，武神不像其他道教的神明吃素(「猛烈，須用血食祭之」)，因爲道士所要支配的武神是很凶猛的，所以祭拜祂們的時候得用葷食[57]。這是因爲武神是他們科儀傳統非常核心的一部分：一般新徒弟的第一份符籙中也以各種神兵爲主。這些武神不只具有協助道士進行驅邪儀式的責任，同時業有監督其行爲的權限，萬一有道士違背道教的相關規定，這些神兵有義務向道教的司法神檢舉，其中包括考召四君，可見武神與司法神仍然是分不開的。等道士往生之後，他的同行的首要任務就是把這些神兵收留下來，相關喪葬儀式才可以起動。古代道教就如此，現代道教也如此[58]。

道教驅邪儀式中司法與武力的結合一直維持到近現代，《藏外道書》中的

---

56 《上清骨髓靈文鬼律》，卷下，〈誓神將文〉。

57 Meulenbeld, “Civilized Demons”, pp. 32, 107, 111.

58 Terry Kleeman (祁泰履),“Who or What are the Clerks and Soldiers?” Paper presented at the International Conference on Taoist Scripture and Ritual. National Chengchi University, Taiwan. December 27-28, 2008. 葉明生，〈屏南縣龍潭村宗族道壇與宗族社會活動關係述考〉，歷史視野中的中國地方社會比較研究學術研討會議程，中央研究院近代史研究所，2008年12月17日至19日；劉勁峰，〈傳統視野中的身份認同：以一位職業道士的喪葬儀式為例〉，歷史視野中的中國地方社會比較研究學術研討會議程，中央研究院近代史研究所，2008年12月17日至19日；祁剛，〈地方道士的職業生涯——以浙江泰順縣的實地調查為基礎〉(未刊稿)。

許多清代道教科儀本，如《朱將軍大法》以及《溫帥血脈家傳》，保存了與《道法會元》非常類似的法事，如考召、雷法等，並且經常運用天兵天將來捉拿惡鬼[59]。此外，也有不少明清的筆記也描寫了這類儀式，如《閱微草堂筆記》中的下列故事：

> 槐亭又言：有學茅山法者，劾治鬼魅……遂考召四境之狐。脅以雷斧火獄，俾納賄焉，徵索既頻，狐不堪擾。乃共計盜其符印，遂為狐所憑附……役使鬼神，以驅除妖厲，此其權與官吏侔矣。受賂縱姦，已為不可又多方以盈其谿壑，天道神明，豈逃鑒察，微群狐殺之。雷霆之誅，當亦終不免也[60]。

此外，徐宏圖最近在浙江省南部平陽縣的研究也顯示，當地的道士也會利用司法神與武神進行驅邪儀式，所請的神明包括各種元帥、將軍與判官，所畫的符也跟《道法會元》的有許多相似之處[61]。筆者在浙南泰順縣所進行的田野調查也有同樣的發現。2008年9月間，我跟一名復旦大學的博士班學生，祁剛，到泰順的筱村鄉訪問一位姓雷的畲族閭山法師，並且紀錄其部分科儀本的內容。根據雷法師的口述，假如當地有人發生精神異常時，就要在病人家裡進行「治癲金科」儀式，其內容如下：首先，法師要存身、請閭山派的祖師，次則必須在病人家中的大廳生火，舉行「暗火科」，包括發軍令跟點兵將。等到所有兵力召集時，就得三次進入病人的房間，第一次用草席、第二次點燃聖火(哪吒火)、第三次請閭山派法力最高強的守護神陳靖姑(臨水夫人)。第三次進房時，法師手拿著鞭、劍，將病人拉到祖師壇前(通常會叫病人咬住鞭的柄)，然後進行考召儀式，以判定造成病患的靈魂是哪一類。考召結束之後，就把病人拉回房間，整個「治癲金科」儀式就告一段落。一年之中，上述儀式至少會進行

---

59 《藏外道書》，胡道靜等主編(成都：巴蜀書社，1992)，第29冊，頁63-70，98-110。《溫帥血脈家傳》的全名為《地祇鐵甲飛雄上將冀靈昭武使都巡太保溫元帥血脈家傳》。

60 紀昀(1724-1805)，《閱微草堂筆記》(上海：上海古籍出版社，1980)，頁3715-3716。

61 徐宏圖，〈平陽縣的溫瓊信仰及其相關儀式〉，收入康豹、徐宏圖合編，《平陽縣、蒼南縣傳統民俗文化研究》(北京：民族出版社，2005)，頁370-401。

十次以上。

1949年以前，「治癲金科」更加普遍，偶爾規模也更大，持續三天之久。第三天中午還要舉行「包公斷案」的儀式劇場（ritual drama），由法師高臺端坐飾包公，左右八人分別飾張龍、趙虎、王朝、馬漢，還得請村民打扮成儀式中的士兵。儀式一開始，就要依序請府城隍、縣城隍、當境地主、各村土地、門神、灶神等神明，訊問祂們爲何信徒家中有人發生精神異常，最後由灶神供認有惡鬼藏在病患床下（通常會事先把象徵惡鬼的替身「稻草人偶」放好）。此時，法師會派遣士兵（村民）去捉拿惡鬼「稻草人偶」，然後舉行考召、打稻草人偶三十六大板、收回患者的三魂七魄，最後把稻草人偶燒掉。由此看來，雖然天心正法這個道派已經消失了，但其所發展出來的考召儀式以及融合司法神與武神的傳統仍然發揮相當大的影響力。過去的研究比較重視台灣[62] 與西南的傜族的研究[63]，但是浙江地區的儀式似乎也具有重要的意義。

結語

由上述內容可知，道教在中國法律文化建構過程的角色可以從三個方面來思考：首先，道教非常強調地獄司法體系的重要性，地獄的司法神一方面掌管亡魂的處置（即死亡後的報應），另一方面也能夠替信徒伸冤、判定是非、主持公道。第二，這些地獄司法神的屬下包括許多武神，這些武神最主要的角色是率領他們的兵馬去執行勤務，特別是捉拿跟拷問各種妖魔鬼怪。這點是很值得注意的，因爲陽間的司法體系基本上不會動用武力：雖然國家可以用軍隊來鎭壓土匪或叛亂，但是文官要執法時通常是會動用衙役（或警察），不會利用士兵[64]。

---

62 劉枝萬，〈台灣的道教〉，收入福井康順等編，朱越利等譯，《道教》（上海：上海古籍出版社，1990），第1冊，頁116-154；許麗玲，〈疾病與厄運的轉移：台灣北部紅頭法師大補運儀式分析〉，收入林美容主編，《信仰、儀式與社會：第三屆國際漢學會議論文集》（南港：中央研究院民族學研究所，2003），頁339-365。

63 Michel Strickmann, "The Tao among the Yao: Taoism and the Sinification of South China," 收入《歷史における民衆と文化：酒井忠夫先生古希祝賀記念論集》（東京：國書刊行會，1982），頁23-30；白鳥芳郎，《傜人文書》（東京：講談社，1975）。

64 有關這個現象，請見Mark A. Allee, *Law and Local Society in Late Imperial China. Northern Taiwan in the Nineteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1994); Derk Bodde &

第三是合法性的暴力（sanctioned violence），包括亡魂在地獄所遭受的苦刑，以及惡鬼在驅邪過程中所受到的折磨與消滅。這點牽涉到暴力在中國文化的定位問題。雖然William Rowe（羅威廉）等學者一再得強調儒家思想消除暴力傾向的作用[65]，但是道教在這個過程中所扮演的角色也不容忽視。尤其是道教的驅邪儀式(如考召)，將武力強制地放在司法脈絡發揮作用，明確地表現出暴力只能夠在司法程序完成之後運用的想法，也成爲「司法性的驅邪典範」(judicial exorcistic paradigm)主要成份。這點或許也跟Richard von Glahn（萬志英）所提出的中國宗教兩種核心面向有關：一種是天神所掌管的和諧與正義，另一種是驅逐鬼祟的祈禳儀式[66]。

另外一個値得思考的問題，是由中國地獄信仰的發展以檢視道教與佛教的不同。首先，在武神方面，在密宗的驅邪儀式中佛教的元帥神阿托婆拘(Aṭavaka)扮演了重要角色，但是沒有甚麼明顯的司法特徵[67]。此外，Meir Shahar（夏維明）關於少林寺的研究很清楚得告訴我們，佛教的著名武神金鋼（Vajrapāṇi）跟緊那羅（Kimnara）同時具備武力和驅邪的功能，但是跟阿托婆拘一樣，不採取或配合任何司法行動[68]。由此可以顯示：道教與佛教對於驅邪儀式的武力面向的差別態度，正代表者這兩個宗教對於宗教與司法的關係有捷然不同的認

(續)——

Clarence Morris, *Law in Imperial China: Exemplified by 190 Ch'ing Dynasty Cases Translated from the* Hsing-an hui-lan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967); Ch'ü T'ung-tsu (瞿同祖), *Law and Society in Traditional China* (Paris: Moulon, 1961); Robert E. Hegel and Katherine Carlitz eds., *Writing and Law in Late Imperial China. Crime, Conflict, and Judgment* (Seattle: University of Washington Press, 2007); Philip C.C. Huang (黃宗智), *Code, Custom, and Legal Practice in China. The Qing and Republic Compared* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

65 William T. Rowe, *Crimson Rain: Seven Centuries of Violence in a Chinese County* (Stanford: Stanford University Press, 2007), pp. 2-3.另外，請參見Göran Aijmer and Jos Abbink eds., *Meanings of Violence: a Cross Cultural Perspective* (Oxford: Berg, 2000); Barend ter Haar, *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History* (Leiden: E.J. Brill, 2006).

66 Press, 2004 Richard Von Glahn, *The Sinister Way. The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley: University of California), pp. 13-17, 263.

67 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 79-80; Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, pp. 143-151.

68 Meir Shahar, *The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), pp. 35-37, 83-89.

知，這個問題也是筆者未來想要進一步探討的重點。

更有趣的是，雖然早在漢代佛教已經傳進來了，但是要到隋唐時期佛教才真正深入中國本土的宗教文化[69]。這點也影響到道教與佛教地獄信仰的互動，乃至整個中國地獄信仰的發展。關於此問題，可以用荷蘭漢學家Erik Zürcher(許理和)關於“hard”(「硬」)跟“soft”(「軟」)的觀念，來解釋前面所提到的一些現象[70]。許理和原來是用此一觀念研究中古時期佛教對道教不同程度的影響，他發現：在佛教還沒有傳入之前，道教所沒有的觀念——如因果、輪迴、普渡眾生等，那麼道教在這方面就比較「軟」，受到佛教的影響就比較大。相反地，在佛教還沒傳來之前，道教就已經有一套完整的觀念——如地獄司法體系，那麼道教在這方面算是比較「硬」，受到佛教的影響則較小。正因如此，所以佛教多采多姿的地獄觀(如十八層地獄等)在中國非常受歡迎，但是其地獄神(如閻羅王)並未取代道教的地獄司法神，特別是東嶽大帝和城隍神。此外，在處理鬧鬼問題方面，因為道教的地獄司法體系與驅邪儀式已經相當定型的，所以也沒有被佛教儀式取代。佛教所用來處理鬼魂的方式主要為念經、超度亡魂，避開了道教所假象的地獄司法體系、救援困在地獄的囚犯，如《十王經》，所描述：「亡人百日更恓惶，身遭枷械被鞭傷，男女努力造功德，從茲妙善見天堂。」[71]這點與道教地獄司法體系的性質與內涵完全不同[72]。

最後，必須特別強調的是，就中國法律文化建構的過程來說，除了國家的法律體系之外，道教的信仰與儀式也不容忽視。在研究途徑與方法上，我們需要包含彈性和廣闊的視野，因為中國文化中的「官法」與「冥法」並非兩種捷然不同的系統，反而是一體的兩面，其背後也包含法律概念。換句話說，這篇

69 Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: E.J. Brill, 1959).

70 Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism,” *T'oung Pao* 66.1/3 (1980): 84-147.

71 《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》，頁407b。關於此段引文的意義，請見Teiser, “The Growth of Purgatory,” p. 122.

72 這些假設在*Divine Justice*一書中也有討論；請參見頁24-46. 另外，請見 Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*; Françoise Wang-Toutain, *Le Bodhisattva Ksitigarbha en Chine du Ve au XIIIe Siècle* (Paris: École Française d'Extrême Orient, 1998); Zhiru, *The Making of a Savior: Bodhisattva Dizang in Medieval China*, Kuroda Institute Classics in East Asian Buddhism (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007).

文章所探討的信仰與儀式帶動了中國法律意識(legal consciousness)的發展，一方面構成司法體系的主觀表現，另一方面對於法律生活的實質內容有所影響[73]。也因此，在一般人的認知中，所謂的正義不限於官方的判決，同時也包括地獄司法神的神判。假如我們對於中國法律史的界定以前者爲重，忽略後者的意義，那麼我們對於中國法律文化的理解不僅是片面的，也與現實生活有深入落差。余英時先生長期所進行的漢學研究——包括關招魂儀式的短文，也提醒我們：只有透過更完整的分析角度，我們才能夠對於中國文化史達成全面性的掌握。

73 有關legal consciousness, 請見Susan Silbey, "After Legal Consciousness," *Annual Review of Law and Social Science* 1 (2005): 323-368.

"His soul will be imprisoned and his doings in life questioned" – Taoism and the Development of the Chinese Punitive Underworld

Paul R. Katz

Abstract

This paper draws on Professor Yü Ying-shih's observations about the Chinese underworld as portrayed in "Summoning the Soul" rituals to further analyze the interaction between religion and the law in Chinese culture. Despite the fact that Stephen Teiser and other scholars have produced an impressive body of research describing Buddhism's impact on the ethical and judicial aspects of the Chinese underworld, few scholars have paid attention to the ways in which China's indigenous religious traditions (especially Taoism) have helped shape the development of the underworld legal system and Chinese legal culture.

In considering these issues, I advance the following hypotheses: 1) The Chinese conceived of the underworld as a prison prior to Buddhism's arrival, in large part due to indigenous religious traditions and judicial practices that arose during the Spring and Autumn and Warring States eras and became systematized during the Qin and Han dynasties; 2) Taoism shaped the history of the Chinese underworld in terms of both belief and ritual, especially exorcisms that portrayed the expulsion of demons as judicial rituals that could resemble with actual legal practices; 3) Taoist exorcistic rituals placed great emphasis on adhering to correct judicial procedures, and there were also codes that restricted the behavior of Taoist deities and specialists, all of which contributed to the formation of a judicial exorcistic paradigm.

Keywords: Buddhism, underworld legal system, religion and the law, Taoism, exorcistic rituals, judicial rituals

略論占卜與醫療之關係

——以中國漢隋之間卜者的醫療活動爲主的初步探討

林富士*

摘要

本文主要以傳統文獻所載的漢隋期間的十九位卜者為考察對象，介紹他們的醫療活動，並分析其占卜之術的醫療功能。全文主旨在於說明卜者仍是中古時期中國社會所仰賴的主要醫療者之一，而利用占卜之術，卜者可以：一、推斷病人的病情是否會好轉，或是預卜其壽命或死期；二、解釋造成病人疾病的原因，找出病源；三、提供病人適切之療法和解救之道；四、預測瘟疫流行之年歲；五、推斷婦人是否會有子嗣，腹中胎兒之性別及生產之時日等。

關鍵字：卜者、占卜、醫療、疾病、生育

---

* 中央研究院歷史語言研究所研究員、國立中興大學歷史學系講座教授兼文學院院長。
初稿完成於2003年8月23處暑之日，發表於中央研究院歷史語言研究所主辦，「占卜與醫療」學術研討會(臺北：中央研究院歷史語言研究所，2003年8月29日)。二稿完成於2009年4月4日清明節。
本文寫作及修改期間，獲中央研究院「宗教與醫療」專題研究計畫之子計畫「巫者與中國醫療文化之關係」(2002-2004)與行政院國家科學委員會專題研究計畫「中國治病符之研究」(NSC96-2411-H-005-010-MY3)之經費補助，並利用中央研究院歷史語言研究所建置之「漢籍電子文獻資料庫」，特此致謝。

一、引言

一般的中國醫學史著作，絕大多數的篇幅只談專業的醫者和醫學著作，偶而才會旁及宗教及其醫療方面的著作和活動，而在各種宗教之中，近代以基督宗教最常被提及，近代以前，則大多介紹佛、道二教，而在上古部分則是以巫覡爲主[1]，很少人留意卜者或占卜與醫療之間的關係。

然而，在傳統文獻之中，「醫卜」卻經常連稱並舉[2]，學界甚至有「醫卜同源」之說[3]。事實上，想要「重建」中國醫學史之「信史」的學者，便不得不利用甲骨「卜辭」以探討殷商時期的疾病史和醫療技術[4]，而卜辭正是殷代貞人占卜活動下的產物，可見最晚在殷商時期，卜者已經介入中國社會的醫療事務。兩周之時，傳統文獻之中也不乏以占卜之術診療疾病的記載，而最近數十年來的考古發現(如：睡虎地秦簡、周家臺秦簡、馬王堆帛書、九店楚簡、包山楚簡、望山楚簡等)更讓我們充分的了解戰國時期「卜疾」儀式的具體內涵[5]。因

1 詳見Fu-shih Lin, "The Image and Status of Shamans in Ancient China," in John Lagerwey and Marc Kalinowski eds., *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)* (Leiden: Brill, 2009), vol. 1, pp. 397-458.

2 以「醫卜」來說，利用中央研究院歷史語言研究所所建置之「漢籍電子文獻資料庫」查詢，便有120本書，349個章節有此詞彙(http://140.109.138.249/ihpc/hanji?@@1212920190；2009/4/3查)。

3 詳見沈晉賢，〈巫醫、醫卜同源及其影響研究〉，《東方人文學誌》1.2(臺北，2002)：157-182；沈柏村，〈「醫卜同源」論：兼及《九宮八風占圖》的天文背景〉，《湖南省博物館館刊》，3(2006)。

4 詳見胡厚宣，〈殷人疾病考〉，收入氏著，《甲骨學商史論叢初集》(臺北：大通書局，1972)；李宗焜，〈從甲骨文看商代的疾病與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72.2(2001)：339-391。

5 詳見馬王堆漢墓帛書整理小組，《五十二病方》(北京：文物出版社，1979)；林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》16(1987)；湖北省荊沙鐵路考古隊編，《包山楚墓》(北京：文物出版社，1991)；李零，〈包山楚簡研究(占卜類)〉，收入《中國典籍與文化論叢》，第一輯(北京：中華書局，1993)，頁425-448；劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》(臺北：文津出版社，1994)；工藤元男，〈睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神の關係について〉，《東方學》88(1994)：1-21；湖北省文物考古研究所編，《江陵九店東周墓》(北京：科學出版社，1995)；湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編，《望山楚簡》(北京：中華書局，1995)；陳偉，《包山楚簡初探》(武昌：武漢大學出版社，1996)；Donald Harper, *Early Chinese Medical*

此，我們似乎有必要探討卜者究竟在傳統中國社會的醫療領域中扮演什麼角色，佔有何等地位。同時，我們似乎也必須檢視占卜之術如何能用於治療疾病。

不過，從先秦時期開始，占卜便一直是中國社會的「大傳統」，源遠流長，歷代的卜者，包括所謂的日者、相者、陰陽家、算命師等，人數眾多，占卜方面的著作也頗龐雜[6]，因此，本文擬以漢隋之間若干卜者為主要的考察對象，約略介紹他們的醫療活動及其占卜之術的醫療功能，並略舉相關文獻與之相互參證。

二、卜者與治病者

在探討卜者的醫療活動之前，且讓我們先看看傳統中國社會如何看待卜者與醫療者之間的關係。

(一)先秦時期

從甲骨卜辭可以知道，卜者在殷商時期便已從事醫療工作，而從此之後，

(續)

Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts (London; New York: Kegan Paul International, 1998)；湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編，《九店楚簡》(北京：中華書局，2000)；湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館編，《關沮秦漢墓簡牘》(北京：中華書局，2000)；王子今，《睡虎地秦簡日書甲種疏證》(武漢：湖北教育出版社，2002)；劉信芳，《包山楚簡解詁》(臺北：藝文印書館，2003)；楊華，〈出土日書與楚地的疾病占卜〉，《武漢大學學報(人文科學版)》56.5(2003)：564-570；長谷部英一，〈周家臺30號秦墓竹簡の治療法〉，《中國哲學研究》18(2003)；袁國華，〈楚簡疾病及相關問題初探：以包山楚簡、望山楚簡為例〉，發表於中央研究院歷史語言研究所九十二年度第十九次講論會(臺北：中央研究院歷史語言研究所，2003/11/10)；顏世鉉，〈幾條周家臺秦簡「祝由方」的討論〉，發表於「中國南方文明學術研討會」(臺北：中央研究院歷史語言研究所，2003/12/19-20)；工藤元男，〈望山楚簡「卜筮祭禱簡」の基礎的研究〉，收入福井文雅博士古稀・退職記念論集刊行会編，《福井文雅博士古稀紀念論集：福井文雅博士古稀紀念論集》(東京：春秋社，2005)，頁5-23；Mu-chou Poo, "Ritual and Ritual Texts in Early China," in John Lagerwey and Marc Kalinowski eds., *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, vol. 1, pp. 281-313, esp. 301-313.

6 參見Marc Kalinowski, "Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou, Transmitted Texts and Recent Archaeological Discoveries," in John Lagerwey and Marc Kalinowski eds., *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, vol. 1, pp. 239-396.

這個傳統似乎便不曾斷絕。例如，《墨子》有言：

> 舉巫、醫、卜有所，長具藥，宮之，善為舍。巫必近公社，必敬神之。巫卜以請守，守獨智巫卜望氣之請而已。其出入流言，驚駭吏民，謹微察知，斷罪不赦[7]。

這主要是在談守城者如何管束、利用一些具有醫療及預言能力的人，一方面可以讓他們協助治療病人，另一方面則可以防止他們隨意散播足動搖吏民的言論。其中，具有醫療技能者便包括巫、醫、卜這三種人。

其次《管子》云：「上恃龜筮，好用巫醫，則鬼神驟祟」[8]，《呂氏春秋》也說：「今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。……故巫醫毒藥，逐除治之，故古人賤之也，爲其末也。」[9] 在這兩段話中，卜筮(龜筮)都和巫、醫相提並論，而且都和疾病有關，因此，三者似乎同被視爲擁有治病技能之人。

由此可見，至少在春秋、戰國時人的心目中，卜者和巫者、醫者一樣，都能從事醫療工作。早期的巫咸神話似乎也頗能說明這種情形。

關於巫咸，有各式各樣的傳說。一方面，巫咸是《山海經》〈大荒西經〉所提到的，和「百藥」關係密切的群巫之一[10]，另一方面，《世本》說「巫咸，堯臣也，以鴻術爲帝堯之醫」[11]，而《呂氏春秋》則說：「巫彭作醫，巫咸作筮。」[12] 後代《修真秘訣》提及房中之術、諸家之要時，除了黃帝、容成、彭祖之外，甚至也有巫咸在內[13]。總之，根據種種神話、傳說來看，巫咸同時被中國的巫者、醫者、卜者、天文(星占)家、房中家視爲其宗師[14]，而這些「方

---

7 詳見孫詒讓，《墨子閒詁》(臺北：華正書局，1987)，卷15，〈迎敵祠〉，頁529。
8 詳見《管子》(臺北：台灣商務印書館，1990)，〈權修〉，頁37。
9 詳見《呂氏春秋》(上海：上海古籍出版社，2002)，卷3，〈季春記〉，頁136。
10 詳見《山海經》(上海：上海古籍出版社，1980)，〈大荒西經〉，頁396。
11 引自李昉等編，《太平御覽》(臺北：台灣商務印書館，1975)，卷721，〈方術部〉，頁3325-1。
12 《呂氏春秋》，卷17，〈審分覽〉，頁1077-1078。
13 引自金禮蒙輯，《醫方類聚》(北京市：人民衛生出版社，1981-1982)，第九冊，卷200，〈養性門〉，頁366。
14 參見顧炎武，《日知錄》(臺北：文史哲出版社，1979)，卷26，〈巫咸〉，頁719-721。

技」之士，通常都被認爲擁有醫療的技能。

(二)兩漢時期

至於漢代的情形，出現於西元前1世紀左右的啓蒙教科書《急就篇》[15]就說：

> 寒氣泄注腹臚脹，痂疕疥癘癡聾盲，
> 癰疽瘈瘲痿痹痕，疝瘕顛疾狂失響，
> 瘧瘚瘀痛瘼溫病，消渴歐逆欬懣讓，
> 瘅熱瘻痔眵蔑眼，篤癃瘢廢迎醫匠。
>
> 灸刺和藥逐去邪，黃芩茯苓礜莊胡，
> 牡蒙甘草菀藜蘆，烏喙附子椒芫華，
> 半夏皁莢艾橐吾，芎藭厚樸桂栝樓，
> 款東貝母薑狼牙，遠志續斷參土瓜，
> 亭歷桔梗龜骨枯，雷矢雚菌蓋兔盧。
>
> 卜問譴崇父母恐，祠祀社稷叢臘奉，
> 謁楊塞禱鬼神寵，棺槨槥櫝遣送踊，
> 喪弔悲哀面目腫，哭泣祭醊墳墓塚[16]。

這段引文大致可以分成三章。頭一章八句，敘述各種疾病的名稱及簡要症狀，末句以「迎醫匠」作結。次章十句，文意是承接上章而來，描述醫匠之「灸刺和藥」，並介紹各種藥物的名字。最後一章六句，就語意上推斷，可能是指在採行醫藥治療的同時，或醫療治療無效後，進行「卜問譴崇」、祠祀鬼神以求

15 關於《急就篇》之出現年代及其性質、內容的研究，詳見沈元，〈《急就篇研究》〉，原載《歷史研究》，1962.3(1962)，收入華世出版社編，《中國社會經濟史參考文獻》(臺北：華世出版社，1984)，頁319-345。

16 史游，《急就篇》〔叢書集成簡編本〕(臺北：台灣商務印書館，1965)，頁20-22。

痊癒的活動。若都無法治癒，則需遵守喪葬禮俗以安葬死者。根據這段文字判斷，漢人生病之時，除了尋求醫藥之外，還會求神問卜，祭祀祈禱，大概是醫、巫、卜兼用。

其次，東漢王充在批評當時的「厚葬」風氣時也說：

> 孝子之養親病也，未死之時，求卜迎醫，冀禍消、藥有益也。既死之後，雖審如巫咸，良如扁鵲，終不復生(使)。何則？知死氣絕，終無補益，厚葬何差乎[17]？

在此，先是卜醫並舉，其後又舉巫咸、扁鵲，可見，在王充或漢人觀念中，卜者與巫、醫都被視爲治病之人。此外，王充還說：

> 世信祭祀，以為祭祀者必有福，不祭祀者必有禍。是以病作卜祟，祟德脩祀，祀畢意解，意解病已，執意以為祭祀之助，勉奉不絕[18]。

這段話指出，漢人會以占卜之術探討病因，並據以「修祀」以解除病祟。

此外，大致成書於東漢中晚期的《太平經》[19]，其〈齋戒思神救死訣〉也說：

> 今承負之後，天地大多災害，鬼物老精凶殃尸咎非一，尚復有風濕疽疥，……或一人有百病，或有數十病。假令人人各有可畏，或有可短，或各能去一病。如一卜卦工師中知之，除一禍祟之病；大醫長於藥方者，復除一病；刺工長刺經脈者，復除一病；復有長於灸者，復除一病；或有長於劾者，復除一病；或有長於祀者，復除一病；或有長於使神自導視鬼，復除一病。此有七人，各除一病，這除去七病。下古

17 王充，《論衡》〔黃暉，《論衡校釋》本〕(北京：中華書局，1990)，〈薄葬〉，頁964-965。

18 王充，《論衡・祀義》，頁1047。

19 詳見林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.2(1998)：205-244。

> 人多病，……悉無不具疾苦也，盡諸巧工師，各去一病。這去七病，其餘病自若在，不盡除去，七工師力已極，此餘病不去，猶共困人，久久得窮焉，故多得死，不能自度於厄中也[20]。

這部書出現並流傳於瘟疫橫行的時代，因此，書中多次提及人民苦於疾病的情形，以及各種治療疾病的方法[21]。而《太平經》的作者最看重的療法雖然是道教的「首過」(悔過)與善行，但是，也不排斥其他醫療者的方法[22]，以上引文這段文字來說，便有所謂的「七工師」，包括：一、卜卦工師；二、大醫(長於藥方者)；三、刺工(長於刺經脈者)；四、灸者；五、劾者；六、祀者；七、使神自導視鬼者。這七種人，以漢代人的觀念來說，大致可以歸類爲三種職業：一、卜者(卜卦工師)；二、醫者(長於藥方者、刺工、灸者)；三、巫者(劾者、祀者、使神自導視鬼者)[23]。

(三)六朝時期

六朝時期，病者求神問卜、迎巫呼醫的習俗仍然存在[24]。例如，大致出自魏晉人之手的《列子》[25]，有一則華子病忘的「故事」相當能說明這種情形，其文云：

> 宋陽里華子中年病忘，朝取而夕忘，夕與而朝忘；在塗則忘行，在室則忘坐；今不識先，後不識今。闔室毒之。謁史而卜之，弗占。謁巫而禱之，弗禁；謁醫而攻之，弗已。魯有儒生自媒能治之，華子之妻

---

20 《太平經》〔王明，《太平經合校》〕(北京：中華書局，1960)，卷72，〈齋戒思神救死訣〉，頁293-294。

21 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.2(1993)：225-263。

22 詳見林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66.3(1995)：695-745。

23 詳見林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，頁695-745。

24 詳見林富士，〈中國中古時期的瘟疫與社會〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》(臺北：聯經出版公司，2008)，頁3-28。

25 詳見楊伯峻，《列子集釋》(北京：中華書局，1979)。

> 子以居產之半請其方。儒生曰：「此故非卦兆之所占，非祈請之所禱，非藥石之所攻。吾試化其心，變其慮，庶幾其瘳乎！」於是試露之，而求衣；飢之，而求食；幽之，而求明。儒生欣然告其子曰：「疾可已也。然吾之方密，傳世不以告人。試屏左右，獨與居室七日。」從之。莫知其所施為是也，而積年之疾一朝都除[26]。

這雖然是「寓言」，但是，罹病之後，尋卜占病，請巫祈禱，謁醫求藥，可以說是當時社會常見的一種就醫模式。

其次，梁武帝(502-548在位)之時，郭祖琛曾「輿櫬詣闕上封事」，說道：

> 臣見疾者詣道士則勸奏章，僧尼則令齋講，俗師則鬼禍須解，醫診則湯熨散丸，皆先自為也。臣謂為國之本，與療病相類，療病當去巫鬼，尋華、扁，為國當黜佞邪，用管、晏[27]。

這段話的主旨雖然在論治國之道，但其療病的譬喻卻恰好反映出當時人尋求醫療救助時的四種選擇：道士、僧尼、俗師和醫者。同時，他也指出，這四種人所使用的療法各有其特色，即道士用「奏章」(上章悔過)；僧尼用「齋講」(齋戒講經)；俗師用「解除鬼禍」；醫者則用「湯熨散丸」(熨法和藥物)。其中，俗師雖然主要是指巫覡，[28] 但是，在當時社會中，卜者也常以「解除鬼禍」替人治病者(詳下文)，因此，應該也包括在「俗師」的範圍之內。

總之，到了六朝時期，除了醫者和巫、卜之外，病者還可以選擇新興的佛、道二教相助。

(四)六朝之後

六朝之後的情形，在此無法詳述，唯從官制來看，卜者似乎仍有與巫、醫

---

26 《列子》〔楊伯峻，《列子集釋》〕，卷3，〈周穆王篇〉，頁108-110。

27 李延壽，《南史》(北京：中華書局，1973)，卷70，〈循吏列傳〉，頁1720-1721。

28 詳見林富士，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.1(1999)：1-48。

> 這婦人自慶前夕歡娛，直至佳境，又約秉中晚些相會，要連歇幾十夜。誰知張二官家來，心中納悶，就害起病來。頭疼腹痛，骨熱身寒。張二官顯望回家，將息取樂，因見本婦身子不快，倒戴了一個愁帽。遂請醫調治，倩巫燒獻，藥必親嘗，衣不解帶，反受辛苦不似在外了。……張二官指望便好，誰知日漸沉重。本婦病中，但瞑目，就見向日之阿巧和李二郎偕來索命，勢漸獰惡。本婦懼怕，難以實告，惟向張二官道：「你可替我求問：『幾時脫體？』」如言逕往洞虛先生卦肆，卜下卦來。判道：「此病大分不好，有橫死老幼陽人死命為禍，非今生乃宿世之冤。今夜就可辦備福物酒果冥衣各一分，用鬼宿度河之次，向西鋪設，苦苦哀求，庶有少救。不然，決不好也。」[32]

這是一則關乎偷情、通姦、謀殺和厲鬼索命的故事，而被蒙在鼓裡的張二官對於妻子的病卻頗關心，不僅「請醫調治，倩巫燒獻」，還「藥必親嘗，衣不解帶」。後來還前往卦肆卜卦求治。這雖是「警世」故事，但在傳統中國社會中，富厚人家碰到疾病，大概就是如此；到處請醫延巫，求神問卜。

總之，在傳統中國社會中，從先秦一直到明清時期，卜者雖非以治病爲其主要職事，卻一直扮演著醫療者的角色。至少，在部分人的認知裡，卜者和巫、醫一樣，都是病人可以求助的對象。以下便以若干具體的事例，說明漢隋之間的卜者從事醫療活動的情形。

三、漢隋之間卜者的治病事例

1. 張禹(fl. 73-7BC)

張禹早年曾屢至市集觀人卜相，頗曉「別蓍布卦」之義，長大後又到長安學施氏易，並在西漢宣帝(73-49BC在位)時入仕，在元帝初元年間(48-33BC)擔任皇太子(後來之成帝)的《論語》教師[33]。

---

32 馮夢龍，《警世通言》(臺北：三民書局，1983)，卷38，〈蔣淑真刎頸鴛鴦會〉，頁434。

33 班固，《漢書》(北京：中華書局，1962)，卷81，〈張禹傳〉，頁3347-3348。

成帝(32-7BC在位)即位之後，張禹因曾任「天子師」，相當受到禮遇，「國家每有大政，必與定議」。而成帝在位末年，身體健康狀態不好，張禹甚至親自替他卜卦，《漢書》記載其情形云：

> 禹見時有變異，若上體不安，擇日絜齋露蓍，正衣冠立筮，得吉卦則獻其占，如有不吉，禹為感動憂色[34]。

在此，張禹卜筮的目的是爲了判斷皇帝病情是否能好轉，也就是現代醫學所說的「預後」判斷。

2. 無名筮者(fl. ca. 58-75)

以卜筮判斷疾病之預後，還有一例。《後漢書》載云：

> 明德馬皇后諱某，伏波將軍援之小女也。少喪父母。兄客卿敏惠早夭，母藺夫人悲傷發疾慌惚。后時年十歲，幹理家事，勑制僮御，內外諮稟，事同成人。初，諸家莫知者，後聞之，咸歎異焉。后嘗久疾，太夫人令筮之，筮者曰：「此女雖有患狀而當大貴，兆不可言也。」[35]

這是東漢明帝(58-75 在位)馬皇后少女之時的一段往事，她因久病，家人才會找來筮者占卜，判斷吉凶，結果卦象卻顯示她的未來「大貴」，貴得「不可言」。

3. 趙昱(fl. 168-189)

在傳統中國社會，占卜之術並非職業的卜者所專擅，有不少業餘人士都能運用此術替自己或親友占卜吉凶。在東漢靈帝(168-189在位)之時曾經擔任莒縣縣長的趙昱便是其中一個例子。謝承《後漢書》載云：

---

34 班固，《漢書》，卷81，〈張禹傳〉，頁3351。

35 范曄，《後漢書》(北京：中華書局，1965)，卷10，〈皇后本紀〉，頁407-408。

> 趙昱字元達，年十三，母嘗病，經涉三月。昱慘戚消瘠，至目不交睫，握粟出卜，祈禱泣血，鄉黨稱其孝[36]。

這是因爲母親生病，趙昱才親自卜筮祈禱，問其吉凶，求其平安。當時趙昱才十三歲，應該不是一名職業卜者。

4. 管輅(210-256)

三國時期的方技之士，人才濟濟，有名者甚多，其中，魏國(220-265)管輅(210-256)以擅長卜筮聞名。他所留下的「卜案」也相當多，涉及疾病的則至少有以下四例。

第一是利漕民得「躄疾」之事，《三國志》云：

> 利漕民郭恩兄弟三人，皆得躄疾，使輅筮其所由。輅曰：「卦中有君本墓，墓中有女鬼，非君伯母，當叔母也。昔饑荒之世，當有利其數升米者，排著井中，嘖嘖有聲，推一大石，下破其頭，孤魂冤痛，自訴於天。」於是恩涕泣服罪[37]。

《管輅別傳》對於這件事有更清楚的交代，其文云：

> 利漕民郭恩，字義博，有才學，善周易、春秋，又能仰觀。輅就義博讀易，數十日中，意便開發，言難踰師。於此分蓍下卦，用思精妙，占黌上諸生疾病死亡貧富喪衰，初無差錯，莫不驚怪，謂之神人也。又從義博學仰觀，三十日中通夜不臥，語義博：「君但相語墟落處所耳，至於推運會，論災異，自當出吾天分。」學未一年，義博反從輅問易及天文事要。義博每聽輅語，未嘗不推几慷慨。自言「登聞君至論之時，忘我篤疾，明闇之不相逮，何其遠也」！義博設主人，獨請

36 謝承，《後漢書》〔《八家後漢書輯注》本〕(上海：上海古籍出版社，1986)，卷4，〈陶謙傳〉，頁146-147。

37 陳壽，《三國志》(北京：中華書局，1959)，卷29，〈方技列傳〉，頁812。

輅，具告辛苦，自說：「兄弟三人俱得躄疾，不知何故？試相為作卦，知其所由。若有咎殃者，天道赦人，當為吾祈福於神明，勿有所愛。兄弟俱行，此為更生。」輅便作卦，思之未詳。會日夕，因留宿，至中夜，語義博曰：「吾以此得之。」既言其事，義博悲涕沾衣，曰：「皇漢之末，實有斯事。君不名主，諱也。我不得言，禮也。兄弟躄來三十餘載，腳如棘子，不可復治，但願不及子孫耳。」輅言火形不絕，水形無餘，不及後也[38]。

由此可見，故事中的病人郭恩，其實是管輅占卜之學的啓蒙老師。但管輅才能遠在郭氏之上，因此，學成之後，反而能以卜筮之術診斷出郭氏兄弟得「躄疾」的緣由係出自於冤魂作祟，厲鬼復仇。

第二是劉奉林婦病危之事，《三國志》云：

廣平劉奉林婦病困，已買棺器。時正月也，使輅占，曰：「命在八月辛卯日日中之時。」林謂必不然，而婦漸差，至秋發動，一如輅言[39]。

這是對於病人死期的判斷。事實上，占卜之術經常被用於預測一個人的年壽、死期。例如，管輅就推測過自己的死期，《三國志》載云：

正元二年，弟辰謂輅曰：「大將軍待君意厚，冀當富貴乎？」輅長歎曰：「吾自知有分直耳，然天與我才明，不與我年壽，恐四十七八間，不見女嫁兒娶婦也。若得免此，欲作洛陽令，可使路不拾遺，枹鼓不鳴。但恐至太山治鬼，不得治生人，如何！」辰問其故，輅曰：「吾額上無生骨，眼中無守精，鼻無梁柱，腳無天根，背無三甲，腹無三壬，此皆不壽之驗。又吾本命在寅，加月食夜生。天有常數，不可得諱，但人不知耳。吾前後相當死者過百人，略無錯也。」是歲八月，

38 陳壽，《三國志》，卷29，〈方技列傳〉，頁812-813，裴松之注引。
39 同上，頁813。

為少府丞。明年二月卒，年四十八[40]。

這是結合了相術和卜術所做的推斷，而管輅自言他曾預測不少人的「死期」，都無差錯，可見占卜之術常用於此。

第三是信都令家人「更互疾病」之事，《三國志》云：

時信都令家婦女驚恐，更互疾病，使輅筮之。輅曰：「君北堂西頭，有兩死男子，一男持矛，一男持弓箭，頭在壁內，腳在壁外。持矛者主刺頭，故頭重痛不得舉也。持弓箭者主射胣腹，故心中縣痛不得飲食也。晝則浮游，夜來病人，故使驚恐也。」於是掘徙骸骨，家中皆愈[41]。

《管輅別傳》對此有進一步的說明，其文云：

王基即遣信都令遷掘其室中，入地八尺，果得二棺，一棺中有矛，一棺中有角弓及箭，箭久遠，木皆消爛，但有鐵及角完耳。及徙骸骨，去城一十里埋之，無復疾病[42]。

這是以卜筮之術診查疾病的原因(死者之骸骨、游魂作祟)。有時候，只要能找出病因，便很容易治療，這也是病者一開始會先找卜者「占病」、「卜祟」的主要原因之一。

第四是華城門夫人久病不愈之事，曾與管輅相當熟絡的城門校尉華長駿說：

華城門夫人者，魏故司空涿郡盧公女也，得疾，連年不差。華家時居西城下南纏里中，三廄在其東南。輅卜當有師從東方來，自言能治，

40 陳壽，《三國志》，卷29，〈方技列傳〉，頁826。
41 同上，頁814。
42 同上，裴松之注引。

> 便聽使之，必得其力。後無何，有南征廄騶，當充甲卒，來詣盧公，占能治女郎。公即表請留之，專使其子將詣華氏療疾，初用散藥，後復用丸治，尋有效，即奏除騶名，以補太醫[43]。

這個案例比較獨特。管輅並未解釋病因，也未提供療法，只是預言將有能治好盧氏女的醫者出現，並建議病家接受其治療。

5. 淳于智(d. 291)

曾於西晉武帝太康年間(280-289)擔任過司馬督的淳于智，以「能易筮，善厭勝之術」聞名[44]，他甚至也能自卜死期，《晉書》載云：

> 性深沈，常自言短命，曰：「辛亥歲天下有事，當有巫醫挾道術者死。吾守易義以行之，猶當不應此乎！」太康末，為司馬督，有寵於楊駿，故見殺[45]。

辛亥歲是指惠帝永平(元康)元年(291)。無論如何，由文中可以知道，淳于智自覺自己是一名巫醫之類人物，事實上，在他的「卜筮」活動中，也確有治病的事例。

第一是劉柔夜臥之時被鼠齧指之事，《晉書》載云：

> 淳于智字叔平，濟北盧人也。有思義，能易筮，善厭勝之術。高平劉柔夜臥，鼠齧其左手中指，以問智，智曰：「是欲殺君而不能，當為君使其反死。」乃以朱書手腕橫文後三寸作田字，辟方一寸二分，使露手以臥。明旦，有大鼠伏死手前[46]。

---

43 陳壽，《三國志》，卷29，〈方技列傳〉，頁829，裴松之注引述長廣太守陳承祐口受城內校尉華長駿之語。

44 房玄齡等，《晉書》(北京：中華書局，1974)，卷95，〈藝術列傳・淳于智傳〉，頁2477。

45 同上，頁2478。

46 同上，頁2477。

由此可見，淳于智不僅能卜，還能畫符、厭勝。

其次是夏侯藻之母病困之事，《晉書》載云：

> 譙人夏侯藻母病困，詣智卜，忽有一狐當門向之嗥。藻怖愕，馳見智。智曰：「其禍甚急，君速歸，在狐嗥處拊心啼哭，令家人驚怪，大小必出，一人不出，哭勿止，然後其禍可救也。」藻還，如其言，母亦扶病而出，家人既集，堂屋五間拉然而崩[47]。

淳于智並未說明夏侯藻之母究竟罹患何病或是病因爲何，只教他解救之道。

第三是張劭之母病篤之事，《晉書》載云：

> 護軍張劭母病篤，智筮之，使西出市沐猴，繫母臂，令傍人搥拍，恒使作聲，三日放去。劭從之。其猴出門即為犬所咋死，母病遂差[48]。

這和上一個事例一樣，都只教導病者家屬如何治療。

第四是改變鮑瑗家「多喪病貧苦」的厄運，《晉書》載云：

> 上黨鮑宣家多喪病貧苦，或謂之曰：「淳于叔平神人也，君何不試就卜，知禍所在？」瑗性質直，不信卜筮，曰：「人生有命，豈卜筮所移！」會智來，應詹謂曰：「此君寒士，每多屯虞，君有通靈之思，可為一卦。」智乃為卦，卦成，謂瑗曰：「君安宅失宜，故令君困。君舍東北有大桑樹，君徑至市，入門數十步，當有一人持荊馬鞭者，便就買以懸此樹，三年當暴得財。」瑗承言詣市，果得馬鞭，懸之三年，浚井，得錢數十萬，銅鐵器復二十餘萬，於是致贍，疾者亦愈[49]。

這是將鮑宣家的厄運歸之於「安宅失宜」，至於解救之道也是在「地理」上下

47 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・淳于智傳〉，頁2477-2478。

48 同上，頁2478。

49 同上。

工夫。

第五是治好上一則事例中的介紹人應詹之病。《晉書》載云：

> 其消災轉禍，不可勝紀，而卜筮所占，千百皆中。應詹少亦多病，智乃為符使詹佩之，誦其文，既而皆驗，莫能學也[50]。

由這段文字來看，淳于智替人治病消災的事例應該不只上述五則。而由他的行事來看，卜者被人倚重，除了他能指出病因禍源之外，往往還能指示治病消災的方法。

6. 韓友(d. ca. 313)

韓友是在晉惠帝元康六年(296)舉賢良，死於晉懷帝永嘉末年(ca. 313)[51]，以擅於卜筮療病聞名。在他的傳記中保留了數則療病的事例。首先是龍舒縣長鄧林之妻久病不愈之事。《晉書》載云：

> 韓友字景先，廬江舒人也。為書生，受易於會稽伍振，善占卜，能圖宅相冢，亦行京費厭勝之術。龍舒長鄧林婦病積年，垂死，醫巫皆息意。友為筮之，使畫作野猪著臥處屏風上，一宿覺佳，於是遂差[52]。

鄧林之婦的病連醫、巫都無法治好，最後是靠韓友的卜筮及厭勝之術才見效。

其次是讓舒縣廷掾王睦「死而復生」之事，《晉書》載云：

> 舒縣廷掾王睦病死，已復魄。友為筮之，令以丹畫版作日月置牀頭，又以豹皮馬鄣泥臥上，立愈[53]。

50 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・淳于智傳〉，頁2478。
51 同上，頁2477。
52 同上，頁2476。
53 同上。

這也是兼用卜筮和厭勝之術。

第三是治好劉世則之女病魅之事。《晉書》載云：

> 劉世則女病魅積年，巫為攻禱，伐空冢故城間，得狸鼉數十，病猶不差。友筮之，命作布囊，依女發時，張囊著窗牖間，友閉戶作氣，若有所驅。斯須之間，見囊大脹如吹，因決敗之，女仍大發。友乃更作皮囊二枚，沓張之，施張如前，囊復脹滿，因急縛囊口，懸著樹二十許日，漸消，開視有二斤狐毛，女遂差[54]。

劉世則家是先請巫者治療，無法痊癒，才轉而請韓友卜筮，並以禳除之術捉拿狐魅，除去病祟。

第四是指示宣城太守殷祐治病之事。《晉書》云：

> 宣城太守殷祐有病，友筮之，曰：「七月晦日，將有大鸜鳥來集廳事上，宜勤伺取，若獲者為善，不獲將成禍。」祐乃謹為其備。至日，果有大鸜垂尾九尺，來集廳事上，掩捕得之，祐乃遷石頭督護，後為吳郡太守[55]。

這個案例和前三個一樣，韓友都不曾說明病因，而是直接指示療法。無論如何，在診療的過程中，韓友都是先「筮」，應該是找尋病因。然後才以其厭勝之術指導病人進行治療。

值得注意的是，第一個案例，鄧林家曾找過醫巫，第三個案例，劉世則家曾找過巫者，他們都束手無策之後，才由韓友接手治療。

7. 陳訓(fl. ca. 244-324)

---

54 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・韓友傳〉，頁2476。有關劉世則女病魅之事，也可見於干寶，《搜神記》〔汪紹楹，《搜神記校注》〕(北京：中華書局，1979)，卷3，頁40。

55 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・韓友傳〉，頁2476。

歷陽人陳訓，「少好祕學，天文、曆算、陰陽占候無不畢綜，尤善風角」，曾任吳末帝孫皓(264-280在位)的奉禁都尉。吳亡之後，曾入仕晉廷，不久後去職還鄉，年八十餘才過世[56]。

東晉之時，陳訓家居歷陽，丞相王導(276-339)生病時曾請教於他，《晉書》載云：

> 丞相王導多病，每自憂慮，以問訓。訓曰：「公耳豎垂肩，必壽，亦大貴，子孫當興於江東。」咸如其言[57]。

這似乎是純粹以「相法」推斷王導之病無礙，且能長壽，家族貴盛。

8. 郭璞(276-324)

郭璞精通「五行、天文、卜筮之術」，史書說他「攘災轉禍，通致無方，雖京房、管輅不能過」[58]。東晉明帝太寧二年(324)，王敦起兵造反[59]，但當王敦的部屬與朝廷的軍隊對峙之際，根據《魏書》的記載，王敦正罹患重病，於是：

> 使術士郭璞筮之，卦成，對曰：「不能佳。」[60]

《晉書》記載此事雖然不曾言王敦病重，但也說：

> 王敦之謀逆也，溫嶠、庾亮使璞筮之，璞對不決。嶠、亮令占己之吉凶，璞曰：「大吉。」……於是勸帝討敦。……敦將舉兵，又使璞筮。璞曰：「無成。」敦固疑璞之勸嶠、亮，又聞卦凶，乃問璞曰：「卿

56 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・陳訓傳〉，頁2468-2469。
57 同上，頁2469。
58 同上，卷72，〈郭璞傳〉，頁1899。
59 同上，卷6，〈明帝紀〉，頁161-162。
60 魏收，《魏書》(北京：中華書局，1974)，卷96，〈僭晉司馬紹傳〉，頁2096。

> 更筮吾壽幾何？」答曰：「思向卦，明公起事，必禍不久。……」敦大怒曰：「卿壽幾何？」曰：「命盡今日日中。」敦怒，收璞，詣南岡斬之[61]。

由此可見，謀反與討逆雙方在決定行事之前，都曾請郭璞以卜筮之術釋疑。對於朝廷一方，郭璞不明言軍事上之成敗，而是以領導人物命之吉凶間接暗示政府軍會獲勝。相反的，對於王敦，郭璞直言其事不成，而且，用同一卦象直言其壽將盡，因此惹怒王敦，也引來殺身之禍。不過，這也早在郭璞預占之內。

總之，對於重要的政治人物而言，其身體、禍福、壽夭其實與其政治勢力、事功成敗息息相關，因此，占其身便可占其國，反之亦然。

9. 戴洋(fl. 276-339)

以占卜之術推斷政治人物的健康狀況、病情及死期，在晉代似乎相當流行，當時除了郭璞之外，戴洋也很有名氣，《晉書》載云：

> 戴洋，字國流，吳興長城人也。……善風角。……好道術，妙解占候卜數。……陳眕問洋曰：「人言江南當有貴人，顧彥先、周宣珮是不？」洋曰：「顧不及臘，周不見來年八月。」榮果以十二月十七日卒，十九日臘；玘明年七月晦亡。王導遇病，召洋問之。洋曰：「君侯本命在申，金為土使之主，而於申上石頭立治，火光照天，此為金火相爍，水火相煎，以故受害耳。」導即移居東府，病遂差[62]。

由此可知，戴洋曾準確預言顧榮和周玘的死期，並以生年本命太歲和住宅方位的觀念解釋王導的病厄，而王導也得以採取適當的辟除之道。

其次，將軍劉胤病時也曾請教過戴洋，《晉書》載云：

61 房玄齡等，《晉書》，卷72，〈郭璞傳〉，1909。

62 同上，卷95，〈藝術列傳・戴洋傳〉，頁2470。

洋往尋陽。時劉胤鎮尋陽，胤問洋曰：「我病當差不？」洋曰：「不憂使君不差，憂使君今年有大厄。使君年四十七，行年入庚寅。太公陰謀曰：『六庚為白獸，在上為客星，在下為害氣。』年與命并，必凶當忌。十二月二十二日庚寅勿見客。」胤曰：「我當解職，將君還野中治病。」洋曰：「使君當作江州，不得解職。」胤曰：「溫公不復還邪？」洋曰：「溫公雖還，使君故作江州。」俄如其言。九月甲寅申時，迴風從東來，入胤兒船中，西過，狀如匹練，長五六丈。洋曰：「風從咸池下來，攝提下去，咸池為刀兵，大殺為死喪。到甲子日申時，府內大聚骨埋之。」胤問在何處，洋曰：「不出州府門也。」胤架府東門。洋又曰：「東為天牢，牢下開門，憂天獄至。」十二月十七日，洋又曰：「臘近可閉門，以五十人備守，并以百人備東北寅上，以卻害氣。」胤不從。二十四日壬辰，胤遂為郭默所害[63]。

由這一段文字可以知道，載洋主要是以年命、流年推斷病、禍，另外也懂望氣、風角及厭勝之道。而劉胤雖信卻不盡信，最後仍如載洋所占，逃不過「大厄」，死於非命。

此外，征西將軍庾亮鎮武昌之時，也頗倚重載洋，《晉書》載云：

(咸康)五年(339)，亮令毛寶屯邾城。九月，洋言於亮曰：「毛豫州今年受死問。昨朝大霧晏風，當有怨賊報仇，攻圍諸侯，誠宜遠偵邏。」寶問當在何時，答曰：「五十日內。」其夕，又曰：「九月建戌，朱雀飛驚，征軍還歸，乘戴火光，天示有信，災發東房，葉落歸本，慮有後患。」明日，又曰：「昨夜火殃，非國福，今年架屋，致使君病，可因燒屋，移家南渡，無嫌也。」寶即遣兒婦還武昌。尋傳賊當來攻城，……果陷邾城而去。亮問洋曰：「故當不失石城否？」洋曰：「賊從安陸向石城，逆太白，當伐身，無所慮。」亮曰：「天何以利胡而病我？」洋曰：「天符有吉凶，土地有盛衰，今年害氣三合己亥，己

63 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・戴洋傳〉，頁2473-2474。

> 為天下，亥為戎胡，季龍亦當受死。今乃不憂賊，但憂公病耳。」亮曰：「何方救我疾？」洋曰：「荊州受兵，江州受災，公可去此二州。」亮曰：「如此，當有解不？」洋曰：「恨晚。猶差不也。」亮竟不能解二州，遂至大困。洋曰：「昔蘇峻時，公於白石祠中祈福，許賽其牛，至今未解，故為此鬼所考。」亮曰：「有之，君是神人也。」或問洋曰：「庾公可得幾時？」洋曰：「見明年。」時亮已不識人，咸以為妄，果至正月一日而薨[64]。

戴洋在這一段記載中，除了論兵戰之外，關於疾病和年壽，所提及的人物有三，一是毛寶，指出他因「架屋」(動土、建築)而生病，故建議他「燒屋，移家南渡」以解除；二是推斷北胡石季龍將「受死」；三是指出庾亮將患重病，勸他解任以防止病發，但庾亮不從，因而重病，戴洋更進一步指出病因是庾亮早年應許以牛賽神(白石祠神)，卻未實踐，因而被「鬼考」所致。此外，在庾亮彌留之際，戴洋還斷言他可以活「過年」，時人不信，但後來，庾亮果真拖到正月一日才過世。

10. 杜不愆(fl. ca. 345-372)

杜不愆是郭璞的外孫，年少時就曾向郭璞學易卜，據說「屢有驗」，郗超(d. ca. 372)年輕時病重之際曾向他求救，《晉書》載云：

> 高平郗超年二十餘，得重疾，試令筮之。不愆曰：「案卦言之，卿所苦尋除。然宜於東北三十里上宮姓家索其所養雄雉，籠盛置東檐下，卻後九日丙午日午時，必當有雌雉飛來與交，既而雙去。若如此，不出二十日病都除，又是休應，年將八十，位極人臣。若但雌逝雄留者，病一周方差，年半八十，名位亦失。」超時正羸篤，慮命在旦夕，笑而答曰：「若保八十之半，便有餘矣。一周病差，何足為淹！」然未之信。或勸依其言，索雉果得。至丙午日，超臥南軒之下觀之，至日

64 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・戴洋傳〉，頁2475-2476。

> 晏，果有雌雉飛入籠，與雄雉交而去，雄雉不動。超歎息曰：「雖管、郭之奇，何以尚此！」超病彌年乃起，至四十，卒於中書郎[65]。

杜不愆針對郗超的病情，並未說明病因，只指示其療法，並說明在不同的情況下，其病情、壽命、和祿位會有如何的變化。

11. 扈謙(fl. ca. 371-372)

一般而言，「無子」、「乏嗣」在古人的眼中也是一種疾病，必須治療。東晉簡文帝(371-372在位)未即位之前，也曾因這個困擾求助於卜者及其他術士。《晉書》載云：

> 孝武文李太后諱陵容，本出微賤。始簡文帝為會稽王，有三子，俱夭。自道生廢黜，獻王早世，其後諸姬絕孕將十年。帝令卜者扈謙筮之，曰：「後房中有一女，當育二貴男，其一終盛晉室。」時徐貴人生新安公主，以德美見寵。帝常冀之有娠，而彌年無子。會有道士許邁者，朝臣時望多稱其得道。帝從容問焉，答曰：「邁是好山水人，本無道術，斯事豈所能判！但殿下德厚慶深，宜隆奕世之緒，當從扈謙之言，以存廣接之道。」帝然之，更加採納。又數年無子，乃令善相者召諸愛妾而示之，皆云非其人，又悉以諸婢媵示焉。時后為宮人，在織坊中，形長而色黑，宮人皆謂之崐崘。既至，相者驚云：「此其人也。」帝以大計，召之侍寢。后數夢兩龍枕膝，日月入懷，意以為吉祥，向儕類說之，帝聞而異焉，遂生孝武帝及會稽文孝王、鄱陽長公主[66]。

簡文帝担心絕後，卜者扈謙卻斷言其「後房」會有一女替他生下二男，其中之一還能「盛晉室」。後來求教於道士許邁，許邁也認可扈謙的卜筮。簡文帝於是找來相者，從眾女之中挑出扈謙所說的會「育二貴男」的女子，終於解決後

65 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・杜不愆傳〉，頁2479-2480。

66 同上，卷32，〈后妃列傳〉，頁981。

嗣問題。

12. 晁崇(fl. 402)

占卜之術中，天文星占是相當重要的一支[67]，因此，古代史官往往也精通占卜，北魏道武帝拓跋珪(386-408在位)之時的太史令晁崇便是其中之一。《魏書》載云：

> 晁崇，字子業，遼東襄平人也。家世史官。崇善天文術數，知名於時。……太祖愛其伎術，甚見親待。從平中原，拜太史令，詔崇造渾儀，歷象日月星辰。遷中書侍郎，令如故。天興五年，月暈，左角蝕將盡，崇奏曰：「占為角蟲將死。」時太祖既克姚平於柴壁，以崇言之徵，遂命諸軍焚車而反。牛果大疫，輿駕所乘巨犗數百頭亦同日斃於路側，自餘首尾相繼。是歲，天下之牛死者十七八，麋鹿亦多死[68]。

這是以星占之術在天興五年(402)預測牛疫。事實上，以占星或卜筮預測瘟疫(包括人與獸類)，在傳統天文學中是相當重要的一個項目(詳下文)。

13. 無名筮者(fl. ca 424-451)

北魏皇室拓跋禎之妻尹氏懷孕時曾請一名筮者卜其吉凶，《魏書》載云：

> (拓跋禎)第五子瑞。初瑞母尹氏，有娠致傷。後晝寢，夢一老翁具衣冠告之曰：「吾賜汝一子，汝勿憂之。」寤而私喜。又問筮者，筮者曰：「大吉。」未幾而生瑞，禎以為協夢，故名瑞，字天賜[69]。

尹氏有孕在身而生病，因而憂心不已，所以，在異夢之後，便請筮者解夢，問

67 詳見Marc Kalinowski, "Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou, Transmitted Texts and Recent Archaeological Discoveries," pp. 239-396.

68 魏收，《魏書》，卷91，〈術藝列傳・晁崇傳〉，頁1943-1944。又見李延壽，《北史》(北京：中華書局，1974)，卷89，〈藝術列傳・晁崇傳〉，頁2943。

69 魏收，《魏書》，卷15，〈昭成子孫列傳〉，頁373-374。又見李延壽，《北史》，卷15，〈魏諸宗室列傳〉，頁564。

其孕事及健康。

14. 賀道養(fl. ca. 420-479)

齊梁之時大儒賀瑒的伯祖，賀道養(fl. ca. 420-479)是晉朝司空賀循之後，精通卜筮之術，曾以此替人治病。例如，《南史》載云：

> 道養工卜筮，經遇工歌女人病死，為筮之，曰：「此非死也，天帝召之歌耳。」乃以土塊加其心上，俄頃而蘇[70]。

據此，賀道養不僅能以卜筮查出病因，還知道令病人復甦之道。

15. 劉休(429-482)

在宋明帝(465-472在位)之時担任桂陽征北參軍的劉休，頗多才藝，卜筮也是其技能之一，《晉書》載云：

> 太始初(465)，諸州謀反，(劉)休筮明帝當勝，靜處不預異謀。……(吳)喜稱其才，進之明帝，得在左右。……帝頗有好尚，尤嗜飲食，休多藝能，爰及鼎味，問無不解。後宮孕者，帝使筮其男女，無不如占。帝素肥，痿不能御內，諸王妓妾懷孕，使密獻入宮，生子之後，閉其母於幽房，前後十數[71]。

據此，劉休不僅能以占卜之術預知明帝會在政權爭奪戰中勝出，還能以此占知後宮懷孕者肚中胎兒的性別。至於明帝不能「人道」之事，他應該不卜也知道。

16. 顏惡頭(fl. 528)

北魏之時，顏惡頭頗以善卜聞名，《北史》載其事蹟云：

70 李延壽，《南史》，卷62，〈賀瑒傳〉，頁1507。

71 蕭子顯，《南齊書》(北京：中華書局，1972)，卷34，〈劉休傳〉，頁612。又見李延壽，《南史》，卷47，〈劉休傳〉，頁1180。

顏惡頭，章武郡人也。妙於易筮。遊州市觀卜，有婦人負囊粟來卜，歷七人，皆不中而強索其粟，惡頭尤之。卜者曰：「君若能中，何不為卜？」惡頭因筮之，曰：「登高臨下水洞洞，唯聞人聲不見形。」婦人曰：「姙身已七月矣，向井上汲水，忽聞胎聲，故卜。」惡頭曰：「吉，十月三十日有一男子。」諸卜者乃驚服曰：「是顏生邪！」相與具羊酒謝焉。

有人以三月十三日詣惡頭求卜，遇兌之履。惡頭占曰：「君卜父，父已亡，當上天，聞哭聲，忽復蘇，而有言。」其人曰：「父臥疾三年矣，昨日雞鳴時氣盡，舉家大哭。父忽驚寤云：『我死，有三天人來迎，欲升天，聞哭聲，遂墜地。』」惡頭曰：「更三日，當永去。」果如言。人問其故，惡頭曰：「兌上天下土，是今日庚辛本宮火，故知卜父。今三月，土入墓，又見宗廟爻發，故知死。變見生氣，故知蘇。兌為口，主音聲，故知哭。兌變為乾，乾天也，故升天。兌為言，故父言。故知有言。未化入戌為土，三月土墓，戌又是本宮鬼墓，未後三日至戌，故知三日復死。」

惡頭又語人曰：「長樂王某年某月某日當為天子。」有人姓張，聞其言，數以寶物獻之，豫乞東益州刺史。及期，果為天子，擢張用之[72]。

文中最後提及他預言長樂王當爲天子之事，應指北魏武泰元年(528)明帝崩，長樂王元子攸繼位爲孝莊帝(528-529 在位)之事[73]，可見他大致活躍於北魏末年。

除了準確預判長樂王將繼承帝位之外，上引這段文字中還提到兩則和疾病有關的卜筮之事。

第一件是懷孕婦人因汲水時聽到「胎聲」而到市場求卜，但眾多卜者都說不出所以然，顏惡頭才筮其吉凶，並預言婦人將於十月三十日產下男嬰。

第二件是有人病死復活，其家人不知其故，吉凶莫辨，因而向顏惡頭求卜。

72 李延壽，《北史》，卷89，〈藝術列傳・顏惡頭傳〉，頁2931-2932。

73 詳見魏收，《魏書》，卷10，〈孝莊紀〉，頁255。

顏惡頭除指出其病死後之經歷和復活的過程之外，還斷言該病人三天後會真正死亡，並向人詳細解說如何由卦象推斷此事。

17. 許遵(d. 559)

北齊之時，卜者之中，許遵相當有名，《北史》載其事蹟云：

> 許遵，高陽新城人也。明易善筮，兼曉天文、風角、占相、逆刺，其驗若神。齊神武引為館客。自言祿命不富貴，不橫死，是以任性疏誕，多所犯忤，神武常容借之。……文宣無道日甚，遵語人曰：「多折算來，吾筮此狂夫何時得死。」於是布算滿床，大言曰：「不出冬初，我乃不見。」文宣以十月崩，遵果以九月死[74]。

根據《北齊書》的記載，北齊文宣帝高洋(529-559)是在天保十年(559)冬十月甲午，「暴崩於晉陽宮德陽堂，時年三十一」[75]，可見是得急病猝死。許遵或許已略見徵兆，因此，企圖以占卜之術算其死期，無意中卻也自卜其亡。

18. 許暉(fl. 561-564)

許遵之子許暉繼承其家業，也能卜筮。《北史》載云：

> 子暉，亦學術數。遵謂曰：「汝聰明不及我，不勞多學。」唯授以婦人產法，豫言男女及產日，無不中。武成時(561-564)，以此數獲賞焉[76]。

許暉只學到「婦人產法」，即用卜筮預測胎兒之性別及生日。

19. 趙輔和(fl. 561-575)

74 李延壽，《北史》，卷89，〈藝術列傳・許遵傳〉，頁2935-2936。
75 李百藥，《北齊書》(北京：中華書局，1972)，卷4，〈文宣帝紀〉，頁67。
76 李延壽，《北史》，卷89，〈藝術列傳・許遵傳〉，頁2936。

北魏、北齊之時的趙輔和，少時便「以明易、善筮爲館客」，《北齊書》載其事蹟云：

> 有一人父疾，是人詣館別託相知者筮之，遇泰，筮者云：「此卦甚吉，疾愈。」是人喜。出後，和謂筮者云：「泰卦乾下坤上，然則入土矣，豈得言吉？」果以凶問至。和大寧(561)、武平(570-575)中筮後宮誕男女及時日多中，遂授通直常侍[77]。

卜疾之時，對於同一卦象，趙輔和與另一位筮者的解讀完全不同；一言必死，一言「甚吉，疾愈」。而除了卜問病者之「預後」外，趙輔和也能以卜筮之術預斷胎兒之性別及產時。

四、占卜的醫療功能

由上述十九位卜者(包括職業和業餘之卜者)的占卜事例來看，在漢隋之間，卜者確實是病人求助的對象之一。此外，我們大致可以知道，卜者在醫療領域所爲之事，大致不出下列五項：一是推斷病情是否會好轉，或是預卜其壽命、死期；二是解釋造成疾病的原因，找出病源；三是提供適切之療法和解救之道；四是預測瘟疫流行之年歲；五是推斷是否會有子嗣，腹中胎兒之性別及生產之時日等。

而除了卜者具體的活動之外，還有一些占卜之書和其他事例，也可以說明占卜之術的醫療功能。

(一)「預後」判斷

以病情之吉凶發展來說，褚先生所補的《史記・龜策列傳》記載漢代龜卜之法便說：

---

77 李延壽，《北齊書》，卷49，〈方伎列傳・趙輔和傳〉，頁677-678；又見李延壽，《北史》，卷89，〈藝術列傳・趙輔和傳〉，頁2937-2938。

卜占病者祝曰：「今某病困。死，首上開，內外交駭，身節折；不死，首抑足肣。」[78]

這是直接了當的問病者死或不死。其後，〈龜策列傳〉還詳述如何由龜兆判斷病者死不死，何日死之法[79]，而其判斷的大原則是：

病者，足肣者生，足開者死。……其卜病也，足開而死者，內高而外下也[80]。

(二)診查病因

至於病因之診查，《史記・龜策列傳》也有一段祝辭云：

卜病者祟曰：「今病有祟無呈，無祟有呈。兆有中祟有內，外祟有外。」[81]

這是卜問病者是否是鬼神作祟所致，而且還分中祟(內祟)、外祟。

其次，流行於秦漢社會的《日書》也載有診查疾病的一些原則，便於日者、術士或一般人翻查。以秦簡甲種《日書》來說，其題爲「病」的部分便是專門針對疾病之事，例如，797-798號簡說：

甲乙有疾，父母為祟，得之於肉。從東方來，裹以桼器。戊己病，庚有，辛酢，若不煩。居東方，歲在東方，青色，死[82]。

799-800號簡說：

---

78 司馬遷，《史記》(北京：中華書局，1959)，卷128，〈龜策列傳〉，頁3241。
79 同上，頁3250-3251。
80 同上，頁3241。
81 同上，卷9，〈呂太后本紀〉，頁405。
82 雲夢睡虎地秦墓編寫組，《雲夢睡虎地秦墓》(北京：文物出版社，1981)，圖版121。

> 丙丁有疾，王父為祟，得之赤肉、雄雞、酉(酒)。庚辛病，壬有閒，癸酢，若不酢，煩，居南方，歲在南方，赤色，死[83]。

801-802號簡說：

> 戊己有疾，巫堪行，王母為祟，得之於黃色索魚、堇酉(酒)。壬癸病，甲有閒，乙酢，若不酢，煩，居邦中，歲在西方，黃色，死[84]。

803-804號簡說：

> 庚辛有疾，外鬼傷死為祟，得之犬肉、鮮卵白色。甲乙病，病有閒，丁酢，若不酢，煩，居西方，歲在西方，白色，死[85]。

805-806號簡云：

> 壬癸有疾，毋逢人，外鬼為祟，得之於酉(酒)脯、修節肉。丙丁病，戊有閒，己酢，若不酢，煩，居北方，歲在北方，黑色，死[86]。

根據這五條材料來看，當時人認爲，生病的原因，至少包括「父母爲祟」、「王父爲祟」、「王母爲祟」、「外鬼傷死爲祟」、「外鬼爲祟」以及「巫堪」作祟六種。歸結來說，可以區分爲三大類：一爲祖先的神靈(父母，王父母)；二爲祖先神靈之外的「外鬼」，包括一般鬼魂(外鬼)和「厲鬼」(外鬼傷死)；三爲巫者[87]。

---

83 雲夢睡虎地秦墓編寫組，《雲夢睡虎地秦墓》，圖版121。
84 同上，圖版121-122。
85 同上，圖版122。
86 同上，圖版122。
87 林富士，《漢代的巫者》(臺北：稻鄉出版社，1999)，頁108-110。

甲種《日書》中的「詰」這一類，也有類似的記載。例如，859-858號簡(反面)說：

一宅之中，毋故而室人皆疫，或死，或病，是··棘鬼在焉[88]。

856-855號簡(反面)說：

一宅之中，毋故室人皆疫，多瞢米死，是··字鬼在焉[89]。

844號簡(反面)說：

一室人皆養膿，癘鬼居之[90]。

無論是何種鬼或神，在漢人的觀念中，鬼神總是造成疾病和瘟疫的重要原因之一。這也就是漢代卜法要卜有祟或無祟的原因。

這種「卜祟」之事，西漢呂后也有過經驗，《史記》載云：

三月中，呂后祓，還過軹道，見物如蒼犬，據高后掖，忽弗復見。卜之，云趙王如意為祟。高后遂病掖傷[91]。

根據《漢書》的記載，此事發生在高后八年(180BC)「祓霸上」之後，而呂后卜知是趙王如意爲祟之後，「遂病掖傷而崩」。至於趙王作祟的原因，是因爲呂后曾「鴆殺如意，支斷其母戚夫人手足，搉其眼以爲人彘。」[92]

---

88 雲夢睡虎地秦墓編寫組，《雲夢睡虎地秦墓》，圖版133。
89 同上，圖版133。
90 同上，圖版134。
91 司馬遷，《史記》，卷27，〈呂太后本紀〉，頁405。
92 班固，《漢書》，卷27，〈五行志〉，頁1397。

(三)提供療法

至於卜者何以能提供病者治療的方法和建議，從晉代韓友的一段話中似乎可以得到解答，《晉書》載云：

> 友卜占神效甚多，而消殃轉禍，無不皆驗。干寶問其故，友曰：「筮卦用五行相生殺，如案方投藥治病，以冷熱相救。其差與不差，不可必也。」[93]

這是將筮卦的「五行相生殺」比擬爲「案方投藥」「以冷熱相救」的道理，都是治病的方法。

西晉惠帝(290-306在位)賈皇后的一則荒誕故事，也略可說明卜者所提供的治病方法主要是以「厭勝」爲主，《晉書》載云：

> 后逐荒淫放恣，與太醫令程據等亂彰內外。洛南有盜尉部小吏，端麗美容止，既給廝役，忽有非常衣服，咸疑其竊盜，尉嫌而辯之。賈后疏親欲求盜物，往聽對辭。小吏云：「先行逢一老嫗，說家有疾病，師卜云宜得城南少年厭之，欲暫相煩，必有重報。於是隨去，上車下帷，內簏箱中，行可十餘里，過六七門限，開簏箱，忽見樓闕好屋。問此是何處，云是天上，即以香湯見浴，好衣美食將入。見一婦人，年可三十五六，短形青黑色，眉後有疵。見留數夕，共寢歡宴，臨出贈此物。」聽者聞其形狀，知是賈后，慚笑而去，尉亦解意。時他人入者多死，惟此小吏，以后愛之，得全而出。及河東公主有疾，師巫以為宜施寬令，乃稱詔大赦天下[94]。

由此可知，賈后似乎經常從宮外誘騙男子到皇宮和她行歡作樂。而她的下人勸服盜尉

93 房玄齡等，《晉書》，卷95，〈藝術列傳・韓友傳〉，頁247。

94 同上，卷31，〈后妃列傳〉，頁914-965。

部小吏隨她入宮的說詞則是藉「師卜」之言，以家中有病人須「城南少年厭之」以相懇求。總之，從這段記載也可以知道，賈后身旁似乎環繞著一些醫者、卜者和巫者。生病也許是託詞，但師卜以厭勝治病，在當時並不罕見，因此，小吏才會相信[95]。

(四)預言疾病、預測瘟疫

占卜之術中，星占往往用於預測個人和群體是否會罹患疾病。例如，《漢書・天文志》便載有西漢成帝建始四年(29BC)七月之事云：

> 熒惑隃歲星，居其東北半寸所如連李。時歲星在關星西四尺所，熒惑初從畢口大星東東北往，數日至，往疾去遲。占曰：「熒惑與歲星鬪，有病君飢歲。」至河平元年(28BC)三月，旱，傷麥，民食榆皮。二年(27BC)時二月壬申，太皇太后避時昆明東觀[96]。

又載哀帝建平元年(6BC)十二月之事云：

> 白氣出西南，從地上至天，出參下，貫天廁，廣如一疋布，長十餘丈，十餘日去。占曰：「天子有陰病。」其三年(4BC)十一月壬子，太皇太后詔曰：「皇帝寬仁孝順，奉承聖緒，靡有解怠，而久病未瘳。夙夜惟思，殆繼體之君不宜改作。春秋大復古，其復甘泉泰畤、汾陰后土如故。」[97]

這都是預言天子、君王之病。

不僅個人的疾病可以由星占之術得知，群體性的瘟疫也是如此。例如，《漢書・天文志》載有西漢景帝後元六年(143BC)五月壬午之事云：

95 「厭勝」之義，詳見林富士，〈厭勝的傳統〉，收入氏著，《小歷史：歷史的邊陲》(臺北：三民書局，2000)，頁128-146。

96 班固，《漢書》，卷26，〈天文志〉，頁1310。

97 同上，頁1312。

> 火、金合於輿鬼之東北，不至柳，出輿鬼北可五寸。占曰：「為鑠，有喪。輿鬼，秦也。」丙戌，地大動，鈴鈴然，民大疫死，棺貴，至秋止[98]。

這是以天象的變化預測社會的重大災禍，而疾疫也是其關切的要項。

除了上述的天象之外，根據當時的天官思想，天上諸星之中，亢「主疾」，其北方的大星「氐爲天根，主疫」[99]。因此，觀察這兩星的動向、明暗、變化，便可預知疾疫之事。而當時流傳的「星傳」也說：「月南入牽牛南戒，民間疾疫。」[100]

「星占」之外，預測疾病和瘟疫，也可以利用陰陽家的「五行」觀念，例如，司馬彪《續漢書・五行志》便將「疫」設爲獨立之條目，並條舉東漢時期的大疫[101]。次外，漢代魏鮮的「決八風」方法也可以推斷人民是否會有「疾疫」[102]。

當然，卜法之中也有占問瘟疫之法，例如，《史記・龜策列傳》便云：

> 卜歲中民疫不疫。疫，首仰足肣，身節有彊外；不疫，身正首仰足開[103]。

民疫不疫和君王病不病都是國家、社會大事，因此，對於統治者而言，必須預知，這也是歷代政府設置占卜之官的主要原因之一。

(五)生育之事

至於生育之事，如前所言，占卜之術可以用來預判人是否能有子嗣，腹中胎兒的性別是男是女，以及胎兒誕生之時日。甚至胎兒長大後之貴賤都可以知

98 班固，《漢書》，卷26，〈天文志〉，頁1305。
99 司馬遷，《史記》，卷27，〈天官書〉，頁1297；班固，《漢書》，卷26，〈天文志〉，頁1276。
100 班固，《漢書》，卷26，〈天文志〉，頁1296。
101 范曄，《後漢書》，〈五行志〉，頁3350-3351。
102 司馬遷，《史記》，卷27，〈天官書〉，頁1340。
103 同上，卷128，〈龜策列傳〉，頁3242。

道，而《日書》中也有這一類的記載。

例如，秦簡甲種《日書》「生子」一類，便專門記載生日和吉凶的關聯。870號簡說：

> 乙亥生子穀而富，……乙巳生子吉[104]。

其次，874號簡說：

> 己丑生子貧而疾，……己巳生子鬼，必為人臣妾[105]。

又其次，876號簡說：

> 辛巳生子吉而富，辛卯生子吉及穀，……辛亥生子不吉，辛酉生子不吉[106]。

只從這三條資料來看，生子吉或不吉，似乎完全由日時決定。但是，根據漢人的解釋，所以會在「不吉」(不良)之日生子，其實是因爲鬼神從中作祟所致。例如，《太平經》便說：

> 天責人過，鬼神為使，……惡惡相及，煩苦神靈，精氣鬼物，各各不得懈息。是非人過所為邪？先時為惡，殃咎下及。故令生子，必不良之日；或當懷姙之時，雷電霹靂，弦望朔晦，血忌反支，以合陰陽。生子不遂，必有禍殃[107]。

這是將「不良之日」生子以及「生子不遂」等禍殃歸之於鬼神譴祟所致。因此，

104 雲夢睡虎地秦墓編寫組，《雲夢睡虎地秦墓》，圖版127。
105 同上，圖版128。
106 同上，圖版128。
107 《太平經》，卷112，〈寫書不用徒自苦誡〉，頁571-573。

不孕或懷孕之時，尋求卜者占問，有時可能是爲了知道是否會有鬼神作祟之事，或是想知道其子女未來之命運。

五、結語

據說，西漢初年，中大夫宋忠和博士賈誼在卜肆之中和賣卜於長安東市的司馬季主相逢，雙方相談甚歡，宋、賈二人大爲佩服，於是對司馬季主說：

> 吾望先生之狀，聽先生之辭，小子竊觀於世，未嘗見也，今何居之卑，何行之汙[108]？

司馬季主一聽之下，「捧腹大笑」，立刻要他們解釋什麼是「高」，什麼是「卑污」，兩人於是說：

> 尊官厚祿，世之所高也，賢才處之。今所處非其地，故謂之卑。言不信，行不驗，取不當，故謂之汙。夫卜筮者，世俗之所賤簡也。世皆言曰：「夫卜者多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己。」此吾之所恥，故謂之卑汙也[109]。

這段話說明了當時社會的價值觀念，以及當時人輕賤卜者的原因。對此，司馬季主很不以爲然，針對占卜之術，他辯駁如下：

> 今夫卜者，必法天地，象四時，順於仁義，分策定卦，旋式正棊，然後言天地之利害，事之成敗。昔先王之定國家，必先龜策日月，而後乃敢代；正時日，乃後入家；產子必先占吉凶，後乃有之。自伏羲作

108 司馬遷，《史記》，卷127，〈日者列傳〉，頁3216。
109 同上，頁3216-3217。

> 八卦，周文王演三百八十四爻而天下治。越王句踐放文王八卦以破敵國，霸天下。由是言之，卜筮有何負哉[110]！

這是闡明占卜之術具有「齊家、治國、平天下」的功能。此外，他還繼續說：

> 且夫卜筮者，埽除設坐，正其冠帶，然後乃言事，此有禮也。言而鬼神或以饗，忠臣以事其上，孝子以養其親，慈父以畜其子，此有德者也。而以義置數十百錢，病者或以愈，且死或以生，患或以免，事或以成，嫁子娶婦或以養生：此之為德，豈直數十百錢哉！此夫老子所謂「上德不德，是以有德」。今夫卜筮者利大而謝少，老子之云豈異於是乎[111]？

這是更進一步申述卜者之「有禮」、「有德」，以及卜筮的各種「利用」，而「治病」正是其中的一項社會功能。

上述這一大段問答，也許只是「傳言」或「寓言」，卻正好反映出，傳統中國社會自戰國時期以來對於卜者一貫的輕賤態度，以及中國社會對於卜者及占卜之術的倚重。

總之，本文所論，應足以說明卜者在漢隋之間確曾在中國社會中扮演醫療者的角色，而占卜之術在醫療領域中也具有多重的功能。

110 司馬遷，《史記》，卷127，〈日者列傳〉，頁3218。
111 同上，頁3219。

Divination and Healing in Medieval China

Lin Fu-shih

Abstract

This essay aims to explore the relationship between divination and healing in medieval China. Based upon nineteen diviners' healing activities, recorded in transmitted texts, we know that the diviners still acted as healer in medieval China. With various divinatory techniques, the diviners could assist their clients in the following ways. First, they could offer prognosis and foretell the date of death or life span of a patient. Second, they could diagnose the causes of one's disease. Third, they could instruct people the therapeutic methods. Fourth, they could predict the prevalence of epidemics. Fifth, they could diagnose or cure a woman's infertility, forecast a fetus' gender or date of birth, etc.

Keywords: diviner, divination, healing, disease, childbirth

中國佛教文學中祖師形象的演變
——以道安、慧能和孫悟空為中心

陸揚*

摘要

在早期中國中古的歷史書寫中，一項重要的工作就是對於宗教團體領袖的形象塑造。佛教、道教及其他各類信仰的追隨者在這過程中採取了差異明顯卻又交互影響的手法，這種種努力在佛教史乘的撰寫中表現得尤為顯著而成功。一方面將某種宗教理想加以人格化，一方面又強化宗教傳記和儒家與官方理念支配下的史傳傳統的關係，目的是在信徒和非信徒心目中建立起某種可以信賴的宗教權威和系譜。中古佛教僧侶史傳作者的開創性工作並不是通過解釋佛教的歷史將一種固定的外來傳統轉變為中土文化的一部分，而是在面對一個多元多變的宗教傳統時能不斷調整自身的立場，吸取各種思想資源，以達成建構其獨立的歷史和文化表徵的目標。在早期中古的佛教史傳中，有幾種有關僧團領袖的傳記在書寫實踐上有很大的創意，《高僧傳》中的道安傳就是其中之一。這篇文章所要探討的是道安傳所建立的敘述模式與其所產生的影響。道安的傳記體現了其作者試圖通過對人格力量的強調來建立起一種新的佛教祖師(patriarch)的形象。佛教僧侶為塑造這種形象而採用的敘事策略逐漸演變成為建構中土佛教祖師最重要的模式。而這種模式最初所強調的層面在以後的變化中又出現了種種出人意料的轉折，導致了種種重要的變異，這篇文章就是要點出這些變異之間的軌跡，以揭示中國佛教文化史中的一個深遠的傳統。

關鍵字：佛教祖師、僧傳、道安、禪宗、慧能、六祖壇經、西遊記、孫行者

* 美國堪薩斯大學歷史系。

在中古早期的歷史書寫中，一項關鍵的工作是對於宗教團體領袖形象的塑造。佛教也好，道教也好，各類信仰的追隨者在這個過程中採用的各種手法，相互之間既有明顯的差異，又是交互影響的。相較之下，這種努力在佛教史乘中表現得尤爲顯著而成功。近年出版的前輩學者朱東潤先生的遺作《八代傳敘文學述論》，是一部研究古代傳記文學的巨著。在這部完成於1942年的著作裡，朱東潤先生就非常推重六朝時期的僧傳。關於中古僧傳在史學上的貢獻，筆者亦曾做過些具體的討論。雖然朱先生注意和分析的角度和筆者多有不同，但他的這一點認識可以說是洞灼先機，超出時流。中古的僧傳，尤其是南北朝時期僧傳結構之精巧和意旨的微妙超過了許多同時期的官方史乘。這些僧傳一方面將種種宗教的理想加以人格化，一方面又不斷強化宗教傳記和儒家與官方理念支配下的史傳傳統的關係，目的是在信徒和非信徒心目中建立起一種可以信賴的權威和系譜。撰寫這些作品的中古僧侶作者，他們的成就並不只是在於通過解釋佛教的歷史，將一種外來的傳統固定化，以便爲本土所接受，而是在面對一個多元多變的宗教傳統和文化環境時，能不斷調整自身的立場，吸取各種思想資源，以達成建構其獨立的宗教文化表徵的目標。各種釋門人物形象的構成就常常和中古僧侶作者不斷變化的文化考量有密切的關係。這篇文章要具體討論的是中古時代的道安傳如何建構道安的形象，這種建構的根本目的是什麼，而這種形象在六朝以後又如何影響了中國佛教祖師(patriarch)書寫的模式，並在通俗文化中產生了甚麼樣的變化。

一、六朝僧傳中的道安形象

六朝時代的佛教史學中，有關道安的傳記資料具有很重要的地位。這樣一位在生前就被公認爲釋門領袖的「東方聖人」，現存的中古文獻裡留下了不少他的生平訊息。現存有三種相關的傳記：即寶唱《名僧傳》中的〈道安傳〉，僧祐《出三藏記集》中的〈道安傳〉和慧皎《高僧傳》中的〈道安傳〉。當然《高僧傳》中的〈道安傳〉是在《出三藏記集》的傳記的基礎上補充修改而成。近代以來，中外研究中古佛教史的學者大都熟悉道安的生平梗概，探究其中細

節的研究也很多[1]。道安的生平固然還有不少值得探討的地方，他的大體形象卻相當固定，用呂澂先生的話說，就是一個「作風踏實，爲著尋求他心目中的真理而孜孜不倦的學者。」[2]這個形象的造成固然不只是道安傳記所產生的效應，道安本人留傳下來的典籍文字以及其客觀上造成的影響都爲這種形象提供了堅實的基礎，但是僧傳的有意塑造也的確是一個關鍵。這裡就先來略略分析一下僧祐撰寫而爲慧皎所繼承的〈道安傳〉的相關書寫。

該傳記的開頭部分最值得注意，因爲全文要突出的道安的主要特點都在這裡作了鋪墊。

《出三藏記集》卷15〈道安法師傳〉：

> 釋道安，本姓衛，常山扶柳人也。年十二出家，神性聰敏，而形貌至陋，不為師之所重。驅使田舍，至於三年，執勤就勞，曾無怨色。篤性精進，齋戒無闕。數歲之後，方啟師求經。師與《辯意經》一卷，可五千餘言。安齎經入田，因息尋覽。暮歸，以經還師，復求餘經。師曰：「昨經不讀，今復求耶！」對曰：「即已闇誦。」師雖異之，而未信也。復與《成具光明經》一卷，可減萬言，齎之如初，暮復還師。師執經覆之，不差一字。師大驚嗟，敬而異之。後為受具戒，恣其遊方。至鄴，入中寺，遇佛圖澄。澄見而嗟歎，與語終日。眾見其形望不稱，咸共輕怪。澄曰：「此人遠識，非爾儔也。」[3]

《高僧傳》卷5〈晉五級寺釋道安〉：

> 釋道安，姓衛氏，常山扶柳人也。家世英儒，早失覆蔭，為外兄孔氏所養。年七歲讀書，再覽能誦，鄉鄰嗟異。至年十二出家。神智聰敏，

1 詳細的考辨可見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（1938年初版，北京：北京大學出版社重印本，1997）第八章；方廣錩，〈道安避難行狀考〉，載《學術集林》15（上海：上海遠東出版社，1999）：87-131。

2 呂澂，《中國佛教源流略講》（1979年初版），收入《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991），卷5，頁2519。

3 蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995），頁561。

> 而形貌甚陋，不為師之所重。驅役田舍，至於三年，執勤就勞，曾無怨色。篤性精進，齋戒無闕。數歲之後，方啟師求經。師與《辯意經》一卷，可五千言。安齎經入田，因息就覽，暮歸，以經還師，更求餘者，師曰：「昨經未讀，今復求耶。」答曰：「即已闇誦。」師雖異之，而未信也。復與《成具光明經》一卷，減一萬言，齎之如初，暮復還師。師執經覆之，不差一字，師大驚嗟而異之。
>
> 後為受具戒，恣其遊學。至鄴入中寺，遇佛圖澄，澄見而嗟歎，與語終日。眾見形貌不稱，咸共輕怪。澄曰：「此人遠識，非爾儔也。」[4]

僧祐和慧皎的敘述的差別只在個別字句，而意思大體一致。這段敘述特別提到了兩點，一是他外在的形貌和內在素質之間的巨大差異，二是家庭的不幸和形貌上的欠缺使他的「神性聰敏」要經過相當的時日才能獲得寺院中人的認可，以至於開始他的寺院生涯時，「不爲師之所重，驅使田舍，至於三年。」而他卻能在此三年中「執勤就勞，曾無怨色。篤性精進，齋戒無闕」，表現出了罕見的自制力。即便到他掌握義理的能力開始在佛教界內部顯露出來時，僧侶中人仍然覺得他「形望不稱」而普遍輕視他，要靠眼光超出俗流的佛圖澄才能力排眾議，爲道安提供了建立他個人聲望的機會。

關於道安的外貌和耕作田舍的辛苦，今天我們只有從僧祐和慧皎的筆下才能獲知[5]。寶唱的《名僧傳》對這兩點都沒有涉及：

---

4 湯用彤校注、湯一玄整理《高僧傳》（北京：中華書局，1992），頁177。慧皎的敘述對僧祐文本的個別字句做了秩序上的調整和擴充，但有些改動所造成的意義變化很難說是有意為之，比如僧祐傳中有「師執經覆之不差一字，師大驚敬而異之」兩句，在慧皎的筆下變成「師執經覆之不差一字，師大驚嗟而異之」。慧皎改動很有可能只是所依據的僧祐文本的不同，當然也可能是覺得師敬弟子的說法在此有所不妥，故而刪去。

5 《世說新語・雅量篇》引〈安和上傳〉：「釋道安者，常山薄柳人，本姓衛，年十二作沙門。神性聰敏而貌至陋，佛圖澄甚重之。值石氏之亂，於陸渾山木石修學，為慕容隆所逼，乃住襄陽。以佛法東流，經籍錯謬，更為條章，標序篇目，為之註解。自支道林等皆宗其理。無疾卒。」（余嘉錫《世說新語箋疏》〔上海：上海古籍出版社，1993〕，頁372）我們無從瞭解〈安和上傳〉撰寫的確切年代，但從文字上看，大部分和僧祐的道安傳非常接近，只是整體內容遠比僧祐傳簡略，彷彿僧祐傳的要抄。唯有最後提到的「自支道林等皆宗其理」之說，並不見僧祐與慧皎提及。劉孝標和僧祐生存年份很相近，所以〈安和上傳〉當是和《出三藏記集》同一時期的作品。

道安，本姓衛。諸偽秦書並云：常山扶柳人也。□□孩稚而家嬰世禍，外兄孔氏鞠養之。年七歲，便解者(疑訛)音讀書，五經文義稍已通達。迄於志學，邪(疑初)好佛道。年十八乃出家。性甚聰敏[6]。

《名僧傳》的敘述並沒有提到道安的形貌和早年在寺院中驅役田舍的辛勞，但卻指出道安「年七歲，便解者(疑訛)音讀書，五經文義稍已通達」。這一重要訊息是僧祐的敘述中缺乏的，而慧皎在他編撰的文字裡，恰恰加入了這一點，可見慧皎和寶唱或參考了同一種記載，或是慧皎受了寶唱敘述的影響。道安生涯的前期，用他自己的話來說，是個「生逢百罹，戎狄孔棘，世乏聖導」的時代[7]，並沒有多少從容的日子可以問學。從他日後對佛教義學的貢獻，以及僧傳中舉出的他在外學方面的種種造詣的許多例子來判斷，他沒有深厚的儒家經學的根柢是難以完成他的許多工作的，所以寶唱和慧皎稱他自幼受到良好的儒學訓練是很可信的。我們當然可以說道安容貌醜陋給他早期生涯帶來的不利也可能是事實，這從《高僧傳》中可以找到進一步的旁證，比如〈竺法汰傳〉就說這位道安的同學，和道安相比，「雖才辯不逮，而姿貌過之」[8]。但是從他們傳記整體敘述的角度來看，僧祐和慧皎有意凸顯這兩點宗旨並不只在做簡單的陳述，同時也是為製造某種效果而做的鋪墊，這就是要強調道安日後具有的威望和感召力都來自於他內在的聖性和修為，而非來自於膚淺的個人表相。

在中國中古時代，人的形貌舉止非常受關注，而且往往能影響到個人的生涯，這一點從兩漢以來就已成為貫穿中古社會的一大特色[9]。佛道兩教中的人物也不能擺脫這種因素的影響。《高僧傳》中記載的一個故事就很能說明問題。劉宋的一個將軍見到僧人法等貌陋而產生輕視，「及聞披卷三契，便扼腕神服，乃歎曰：『以貌取人，失之子羽，信矣。』」[10] 即便道安本人也不能忽視這種以貌取人的風氣。比如他在新野決定派法汰入揚州傳播佛法，僧傳中說道安的理

6 宗性，《名僧傳鈔》，《續藏經》，77冊，第1523號，頁352上。

7 語出道安〈陰持入經序〉，《出三藏記集》，卷6，頁249。

8 《高僧傳》，卷5，頁192。傳中並稱法汰「身長八尺，風姿可觀」。

9 筆者對容貌與中古文化之關係另有專論。相關問題也可以參看祝平一，《漢代的相人術》(台灣學生書局，1990)。

10 《高僧傳》，卷13，頁499。

由是「彼多君子，好尙風流」[11]。這顯然就表示要借重法汰「形長八尺，風姿可觀」的出眾容貌來擴大佛法在江南士大夫中的影響。《高僧傳》中提及僧人形貌的例子不少，絕大多數都是讚美其外表出眾或舉止風雅的，稱其醜陋的例子屈指可數[12]。僧祐和慧皎編撰的〈道安傳〉，對道安這一地位如此崇高的人物，卻直接了當強調其外表不佳，顯得很不尋常，也就不能不引起筆者的注意。對道安的描述，和那些道安之前活躍於玄學圈中的僧人的外表對比尤其顯得突兀。比如《高僧傳》稱支孝龍「少以豐姿見重，加復神彩卓犖，高論適時」；竺法濳「風姿容貌，堂堂如也」；于法蘭「風神秀逸」等等[13]。道融寺院生涯的初期和道安有相似之處，他「十二出家，厥師愛其神彩，先令外學，往村借《論語》，竟不賫歸，於彼已頌，師更借本覆之，不遺一字，既嗟而異之，於是恣其遊學」[14]。道融只是因爲神彩外露受到矚目，在經歷上看起來就比道安來得順利。

從驅役田舍到成爲僧團的最高權威，中古僧傳中的道安一生就在從卑微到偉大的軌跡中逐步展開。他在僧眾和世俗的信徒中產生的威望不是一朝一夕之事。筆者曾分析過僧祐和慧皎筆下的鳩摩羅什，指出他們在材料的組織和敘述的手法上往往都不乏深意。這些深意包括了他們對佛教實踐的理解，對域外僧人的角色的判斷，以及對鳩摩羅什內心衝突的解讀等等[15]。他們筆下的道安也顯示出他們通過敘述來給傳主作歷史定位的特色，雖然在道安的例子上他們所要提示的意義和鳩摩羅什的傳記不盡相同。在《高僧傳》的敘述中，道安從他

---

11 《高僧傳》，卷5，頁178。

12 道安之外，類似的也只有形容劉宋僧慧靜「容貌甚黑」，慧安的「風貌庸率」和晉宋僧法等三例(卷7，頁270；卷10，頁390；卷13，頁499)。而慧安歸於《高僧傳》中的神異類，收入其中的人物常常被描述為外表很不起眼，即慧皎在〈神異篇〉的總結中指出的「韜光晦影，俯同迷俗」的特點(頁399)。《高僧傳》中也提到支謙「細長黑瘦，眼多白而睛黃」(《高僧傳》，卷1，頁15)，但支謙是域外人種，評鑒標準並不相同，所以慧皎特別引用了時人語「支郎眼中黃，形軀雖細是智囊」來稱讚他。

13 《高僧傳》，卷4，頁149，156，166。

14 同上，卷6，頁241。

15 見筆者所著 "Narrative and Historicity in the Buddhist Biographies of Early Medieval China: The Case of Kurarajva," *Asia Major*, Third Series, Volume XVII, Part 2, pp. 1-43. 中文修訂版見〈解讀《鳩摩羅什傳》：兼談中國中古早期的佛教與史學〉，載《中國學術》第23輯(2006)。

在鄴都寺院論辯中「挫銳解紛」，到沈潛於河北的飛龍山和太行、恆山鑽研內典，再到以襄陽爲中心建立龐大的教團，都是在困境中「以道自任，堅苦卓絕」所致[16]。〈道安傳〉中巧妙地借用了他人之口來概括道安的業績，尤其是習鑿齒的那封給謝安的著名書信：

> 來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，師徒數百，齋講不倦。無變化伎術，可以惑常人之耳目；無重威大勢，可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。其人理懷簡衷，多所博涉，內外群書，略皆遍睹。陰陽算數，亦皆能通，佛經妙義，故所游刃。作義乃似法蘭、法道，恨足下不同日而見[17]。

習鑿齒的這段話讓我們想起中古歐洲時代著名的基督教托缽僧團領袖聖方濟(St. Francis of Assisi)的例子。中古史家勒高弗(Jacques le Goff)在他撰寫的《聖方濟傳》裡對聖方濟做了如下的闡述：

> (聖方濟)能寓影響力於質樸之中，寓權威於謙卑之中，寓人格魅力於尋常外表之中，這讓他具有能引起共鳴的真實性，從而使他也能開啓一種既親切又保持了足夠距離的宗教取徑[18]。

這段話彷佛是習鑿齒話語的翻版，用來作爲對道安的現代描述頗爲貼切。這當然只就人格和宗教實踐的層面而言，道安對宗教義理的重視和把握並非聖方濟的特點[19]。後者對知識的懷疑態度和極強的「尊德性」傾向倒和下文所要討論的六祖慧能更爲接近。歐洲中古敘述聖方濟事跡的一些聖徒傳，比如瑟拉諾的托瑪斯(Thomas of Celano)所撰的行傳，也用寫實的筆觸強調他不起眼的外表，

---

16 此湯用彤語，見氏著《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁141。

17 《高僧傳》，卷5，頁180。

18 Le Goff, pp.ix-x. 原文是 “Marrying simplicity with influence, humility with power, and an ordinary physique with outstanding charisma, Francis has an appealing authenticity that opens up the possibility of an approach that is both familiar and sufficiently distant.”

19 *Ibid*, pp. 115-117.

以及這種外表和他內在個性之間的差異。勒高弗指出聖方濟的這一形象受到重視並非偶然，而是和當時整個西方基督世界的視覺形象轉型相關聯[20]。僧祐和慧皎筆下的道安形象恐怕也有這種背景在內。相對於充滿神異的域外佛徒和以風姿見重的玄學僧人，道安代表了僧祐和慧皎等人所推崇的一種新的型態，也就是「戒節嚴明，智寶炳盛」的中土佛教領袖的形象。當然這並不表示道安的形象中不包含神異的成分，而是說相對於道德的說服力(moral persuasion)，神異的功能已經退居其次，必須在道德的力量下發生作用。道安的這個形象是否受到《史記・孔子世家》中「孔子貧且賤」之類的描述的啓發，我們沒有足夠的證據可以證明，但本人以爲這種通過對人格力量而建立起來的佛教領袖形象的確和中土儒家的聖人觀接近，同時僧祐和慧皎爲塑造這種形象而採用的一些敘事的策略也開啓了今後建構中土佛教祖師形象的一種重要模式。

二、禪宗時代的轉型

在中古後期的隋唐時代，僧傳撰寫的傳統已經建立，通過六朝僧傳而樹立起來的道安的形象也已不可動搖，但這種形象尙未在僧傳的敘述中產生重大的影響。儘管像道宣這樣的經院史家對僧人生平資料的蒐集和考訂以及僧傳文字的書寫採取了更爲嚴謹的態度，有關佛教宗派人物的傳記仍傾向於強調他們的少年穎悟和天生神異如何從一開始就爲世所矚目[21]。這一點我們只需閱讀有關這個時期產生的天台諸大師的傳記就可以瞭解。比如灌頂在他的〈隋天台智者大師別傳〉中，就用種種神異將智顗籠罩起來。而《續高僧傳》中的灌頂的傳記也採取了類似的手法，講他出生才三個月就能聲音清辯地念佛法僧名，成爲法師後又能以轉《法華經》和焚香遙治人的疾病，以感通力驚退海賊等等[22]。在這一書寫背景下，我們就可以理解唐代禪門中人所撰寫的禪宗祖師的故事，

20 *Ibid*, pp. 54-56.

21 《續高僧傳》中，道宣將在梁《高僧傳》中佔據第三位的〈神異篇〉降到了第六位，並改名為〈感通篇〉，參見曹仕邦，《中國佛教史學史——東晉至五代》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1999)，頁107-109。

22 《續高僧傳》卷19〈灌頂傳〉，《大正新修大藏經》，50冊，第2060號，頁584上-中。

特別是關於南宗六祖慧能生平的種種描述，是一種多麼大膽而寓意深刻的反動。關於這種反動的文化背景和思想資源，余師英時和葛兆光等先生早做了富有啓發性的論述[23]。這裡要略加分析的是這種禪宗祖師故事的史學資源。

六祖慧能的事蹟，中唐以來隨著《壇經》等禪宗經典的影響而廣爲人知。除《壇經》以外，宋以前的禪籍裡，較爲詳細地記載慧能生平的文獻還包括了王維的〈六祖能禪師碑銘並序〉，劉澄所集《南陽和尚問答雜徵義》(即《神會語錄》)，〈曹溪大師傳〉，《歷代法寶記》和《祖堂集》等等。早期的禪宗文獻有著相當複雜的演變過程，近代以來對這些文獻的源流及其所載的慧能事蹟的真僞的考究可說是汗牛充棟。就個別細節而言，這些文獻的相關記載有所不同，有些研究禪宗史的學者努力將不同的紀錄盡量撮合，或者希望考證出哪一個細節更可信，比如慧能在出家前究竟是父母雙亡還是有老母要伺奉，離開五祖之後究竟經過多少年才重啓法門等等，目的是要概括出一個比較真實的慧能。這些努力往往證明是得不償失的，因爲這樣做的結果通常是忽略了這些書寫本身所要製造的效應及其背後的宗教意義。爲了達到某些效應，這些書寫各自的結構都存在著一定的內在邏輯。所以那種考據式的努力有時越是徹底，離真相也就越遠。而且就像馬克瑞(John McRae)指出的：包括慧能在內的禪宗紀錄，其虛構的部分比所謂真實的部分遠爲重要[24]。《壇經》中的有些部分，用馬克瑞的話來說，實際是一種「歷史寓言」(historical allegory)，裡面的不少細節是有意加入的，比如強調慧能外在的卑微，正是要和神秀這樣被認爲是「應王伯之象，合聖賢之度」(張說〈大通禪師碑銘〉)的「禪門之傑」(《舊唐書・神秀傳》)造成對比，以宣揚南宗的立場。另外，早期《壇經》本子中對《金剛經》的強調和弘忍決定取消楞伽變相的製作也暗示當日的禪學系統內《金剛經》的影響開始超過《楞伽經》[25]。

---

23 見余英時，〈中國近視宗教倫理與商人精神〉，收入《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版事業有限公司，1987)；又《士與中國文化》(修訂本，上海人民出版社，2003)。具體的探討還可見葛兆光《增訂本中國禪思想史：從六世紀到十世紀》(上海：上海古籍出版社，2008)。

24 馬克瑞說這是他訂下的禪宗研究第一定律，見 *Seeing through Zen*, p. 6.

25 *Ibid.*, p. 62. 這個觀點最早是由胡適提出的，見胡適，〈楞伽宗考〉，收入《胡適文存》(臺北：遠東圖書公司，1953)，第四集卷二。

不過具有反諷意味的是，禪宗的史傳作品雖被現代學者看作是中國佛教史傳中最不可靠的一類，禪宗史傳的作者事實上對歷史的書寫所能產生的作用很敏感，而且很能汲取以往的史學資源（無論是來自於佛教傳統內部還是外部）來影射，暗示和建構其自身的傳統。用陳寅恪的話來說，就是「匪獨其教義宗風溯源於先代，即文詞故實亦莫不綴拾前修之餘緒」[26]。比如禪宗傳法系譜的構成就是刻意模仿慧遠的〈廬山出修行方便禪經統序〉和《付法藏因緣傳》等著作中的印度傳法系譜的結果[27]。因爲這類著作在中古時代具有權威性，仿照它們可使禪宗系譜至少在形式上也具有類似的權威性。同樣道理，以慧能爲中心的中古禪宗傳記也借助了各種印度和中土的史學資源。比如宋代以來流行的契嵩改編本《壇經》，提到慧能半夜到五祖弘忍的方丈室，「五祖以袈裟遮圍，不令人見，爲說《金剛經》」。南宋四明僧竺仙梵仙在其所著的《續叢林公論》裡就很敏銳地指出：

> 以袈裟遮圍不令人見。其袈裟乃有神通，人之不能見歟？否則但是踏襲世尊於多子塔前命迦葉以僧伽黎圍之之語耳[28]。

竺仙梵仙的判斷正說明慧能的傳記在演變的過程中不斷受到佛教經籍所載的佛祖聖僧事跡的啓發。在近年出版的篇幅宏大的《發明六祖慧能》(*Inventing Hui-neng, the Six Patriarch*)一書中，作者喬亘森(John J. Jørgensen)對禪宗文獻中有關慧能的傳記的來源作了包羅萬象的討論，其中甚至提出要注意漢代緯書和屬於今文傳統的孔子傳對慧能傳記的影響[29]。禪宗史乘中所包涵有哪些諸如此類的成分是個很值得推敲的課題，限於本文的主題，我只集中討論唐五代禪宗文

---

26 陳寅恪，〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，載《金明館叢稿二編》（北京：生活 讀書 新知三聯書店，2001），頁191。

27 參見田中良昭，《敦煌禪宗文獻の研究》（東京：大東出版社，1983），頁61-166；楊曾文，《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁214。

28 引文見日本僧人祖芳，〈書曹溪大師別傳後〉，駒澤大學禪宗史研究會編著，《慧能研究》（東京：大修館書店，1978），頁59-60。

29 John J. Jørgensen, *Inventing Hui-neng, the Six Patriarch*, pp. 77-78. 在這點上喬亘森並沒有提供很有說服力的分析，在我看來只能聊備一說。

獻中關於慧能生平的記載和六朝僧傳中的道安記載的可能關聯。

爲了討論的方便，我先將兩種最有代表性的有關慧能家世和在弘忍門下求法的記載引在下面，他們分別來自敦煌新本《壇經》和〈曹溪大師傳〉：

《敦煌新本六祖壇經》：

> 大師不語，自淨心神，良久乃言：善知識，靜聽：
>
> 慧能慈父，本貫范陽，左降遷流嶺南，作新州百姓。慧能幼少，父又早亡。老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。忽有一客買柴，遂領慧能至於官店。客將柴去，慧能得錢。卻向門前，忽見一客讀《金剛經》。慧能一聞，心明便悟。乃問客曰：「從何處來，持此經典？」客答曰：「我於蘄州黃梅縣東馮墓山，禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼門人有千餘眾。我於彼聽見大師勸道俗，但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。」
>
> 慧能聞說，宿業有緣，便即辭親，往黃梅馮墓山禮拜五祖弘忍和尚。弘忍和尚問慧能曰：「汝何方人，來此山禮拜吾？汝今向吾邊，復求何物？」
>
> 慧能答曰：「弟子是嶺南人，新州百姓，今故遠來禮拜和尚。不求餘物，唯求作佛法。」
>
> 大師遂責慧能曰：「汝是嶺南人，又是獦獠，若為堪作佛！」
>
> 慧能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」
>
> 大師欲更共議，見左右在旁邊，大師更便不言。遂發遣慧能令隨眾作務。時有一行者，遂差慧能於碓坊踏碓八箇餘月。
>
> 五祖忽於一日喚門人盡來。門人集已，五祖曰：「吾向汝說，世人生死事大。汝等門人終日供養，衹求福田，不求出離生死苦海。汝等自性迷，福門何可求？汝等總且歸房自看，有智慧者自取本性般若之智，各作一偈呈吾。汝看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，稟為六代。火急作！」
>
> 門人得處分，卻來各至自房，遞相謂言：「我等不須澄心用意作偈，

將呈和尚。神秀上座是教授師，秀上座得法後自可依止。偈不用作。」諸人息心，盡不敢呈偈。

大師堂前有三間房廊，於此廊下供養，欲畫楞伽變相，並畫五祖大師傳授衣法，流行後代為記。畫人盧珍看壁了，明日下手。

上座神秀思惟諸人不呈心偈，緣我為教授師。我若不呈心偈，五祖如何得見我心中見解深淺？我將心偈上五祖呈意，求法即善；覓祖不善，卻同凡心奪其聖位。若不呈心偈，終不得法。良久思惟，甚難甚難。夜至三更，不令人見，遂向南廊下中間壁上題作呈心偈，欲求衣法。若五祖見偈，言此偈語，若訪覓我，我見和尚，即云是秀作。五祖見偈，若言不堪，自是我迷，宿業障重，不合得法。聖意難測，我心自息。秀上座三更於南廊下中間壁上，秉燭題作偈。人盡不知。偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡臺。時時勤拂拭，莫使有塵埃。

神秀上座題此偈畢，卻歸房臥，並無人見。

五祖平旦，遂喚盧供奉來南廊下畫楞伽變。五祖忽見此偈，請記。乃謂供奉曰：「弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相也。《金剛經》云：凡所有相，皆是虛妄。不如留此偈，令迷人誦。依此修行，不墮三惡道。依法修行，有大利益。」大師遂喚門人盡來，焚香偈前。眾人見已，皆生敬心。〔大師曰〕：「汝等盡誦此偈者方得見性。依此修行，即不墮落。」門人盡誦，皆生敬心，喚言：「善哉！」

五祖遂喚秀上座於堂內問：「是汝作偈否？若是汝作，應得我法。」秀上座言：「罪過，實是神秀作。不敢求祖位，但願和尚慈悲，看弟子有少智慧，識大意否？」

五祖曰：「汝作此偈見解，只到門前，尚未得入。凡夫依此偈修行，即不墮落。作此見解，若覓無上菩提，即不可得。要入得門，見自本性。汝且去，一兩日思惟，更作一偈來呈吾。若入得門，見自本性，當付汝衣法。」秀上座去數日，作偈不得。

有一童子於碓坊邊過，唱誦此偈。慧能一聞，知未見性，即識大意。能問童子：「適來誦者是何偈？」

童子答：「你不知大師言生死事大，欲傳衣法，令門人等各作一偈，來呈吾看，悟大意即付衣法，稟為六代祖。有一上座名神秀，忽於南廊下書無相偈一首，五祖令諸門人盡誦。悟此偈者即見自性，依此修行，即得出離。」

慧能答曰：「我此踏碓八箇餘月，未至堂前。望上人引慧能至南廊下見此偈禮拜。亦願誦取，結來生緣，願生佛地。」

童子引能至南廊下。能即禮拜此偈，為不識字，請一人讀。慧能聞已，即識大意。慧能亦作一偈，又請得一解書人於西間壁上題著，呈自本心。不識本心，學法無益，識心見性，即悟大意。慧能偈曰：

菩提本無樹，明鏡亦無臺。佛性常清淨，何處染塵埃。

又偈曰：

心是菩提樹，身為明鏡臺。明鏡本清淨，何處染塵埃。

院內徒眾見能作此偈，盡怪。慧能卻入碓坊。

五祖忽來廊下，見惠能偈，即知識大意。恐眾人知，五祖乃謂眾人曰：「此亦未得了。」

五祖夜至三更，喚慧能堂內說《金剛經》。惠能一聞，言下便悟。其夜受法，人盡不知，便傳頓教及衣，以為六代祖。將衣為信稟，代代相傳，法即以心傳心，當令自悟。五祖言：「慧能，自古傳法，氣如懸絲。若住此間，有人害汝，即須速去！」

能得依法，三更發去。五祖自送能至九江驛，登時便別。五祖處分：「汝去努力！將法向南，三年勿弘此法。難起已後，弘化善誘，迷人若得心開，與悟無別。」辭違已了，便發向南[30]。

〈曹溪大師傳〉：

至咸亨元年，時惠能大師，俗姓盧氏，新州人也。少失父母，三歲而孤。雖處群輩之中，介然有方外之志。其年，大師遊行至曹溪，與村

30 楊曾文校寫，《敦煌新本六祖壇經》(上海：上海古籍出版社，1993)，頁5-13。

人劉至略結義為兄弟。時春秋三十。

略有姑出家，配山澗寺，名無盡藏，常誦《涅槃經》。大師晝與略役力，夜即聽經。至明，為無盡藏尼解釋經義。尼將經與讀，大師曰：「不識文字。」尼曰：「既不識字，如何解釋其義？」大師曰：「佛性之理，非關文字能解。今不識文字何怪。」

眾人聞之，皆嗟嘆曰：「見解如此，天機自悟，非人所及，堪可出家住此寶林寺。」大師即住此寺，修道經三年，正當智藥三藏一百七十年懸記之時也。時大師春秋三十有三。

後聞樂昌縣西石窟有遠禪師，遂投彼學坐禪。大師素不曾學書，竟未披尋經論。

時有惠紀禪師，誦《投陁經》。大師聞經嘆曰：「經意如此，今我空坐何為？」至咸亨五年，大師春秋三十有四。惠紀禪師謂大師曰：「久承蘄州黃梅山忍禪師開禪門，可往彼修學。」

大師其年正月三日，發韶州往東山，尋忍大師。策杖塗跣，孤然自行，至洪州東路。時多暴虎，大師獨行山林無懼。遂至東山，見忍大師。忍大師問曰：「汝化物來？」能答曰：「唯求作佛來。」忍問曰：「汝是何處人？」能答曰：「嶺南新州人。」忍曰：「汝是嶺南新州人，寧堪作佛？」能答曰：「嶺南新州人佛性與和上佛性，有何差別？」忍大師更不復問。可謂自識佛性，頓悟真如，深奇之。

忍大師山中門徒至多，顧眄左右，悉皆龍象。遂令能入廚中供養，經八箇月。能不避艱苦，忽同時戲調，嶷然不以為意，忘身為道。仍踏碓，自嫌身輕，乃繫大石著腰，墜碓令重，遂損腰腳。忍大師因行至碓米所，問曰：「汝為供養損腰腳，所痛如何？」能答曰：「不見有身，誰言之痛。」

忍大師至夜，命能入房。大師問：「汝初來時，答吾嶺南人佛性與和上佛性，有何差別。誰教汝耶？」答曰：「佛性非偏，和上與能無別，乃至一切眾生皆同，更無差別，但隨根隱顯耳。」忍大師徵曰：「佛性無形，云何隱顯？」能答曰：「佛性無形，悟即顯，迷即隱。」

於時忍大師門徒，見能與和上論佛性義。大師知諸徒不會，遂遣眾人

且散。忍大師告能曰：「如來臨般涅槃，以甚深般若波羅蜜法付囑摩訶迦葉，迦葉付阿難，阿難付商那和修，和修付憂波掬多。在後展轉相傳，西國經二十八祖，至於達磨多羅大師，漢地為初祖，付囑惠可，可付璨，璨付雙峰信，信付於吾矣。吾今欲逝，法囑於汝。汝可守護，無令斷絕。」能曰：「能是南人，不堪傳授佛性。此間大有龍象。」忍大師曰：「此雖多龍象，吾深淺皆知，猶兔與馬，唯付囑象王耳。」忍大師即將所傳袈裟付能，大師遂頂戴受之。大師問和上曰：「法無文字，以心傳心，以法傳法，用此袈裟何為？」忍大師曰：「衣為法信，法是衣宗。從上相傳，更無別付。非衣不傳於法，非法不傳於衣。衣是西國師子尊者相傳，令佛法不斷。法是如來甚深般若，知般若空寂無住，即而了法身；見佛性空寂無住，是真解脫。汝可持衣去。」遂則受持，不敢違命。然此傳法袈裟，是中天布，梵云婆羅那，唐言第一好布，是木綿花作。時人不識，謬云絲布。
忍大師告能曰：「汝速去，吾當相送。」隨至蘄州九江驛，忍大師告能曰：「汝傳法之人，後多留難。」能問大師曰：「何以多難？」忍曰：「後有邪法競興，親附國王大臣，蔽我正法。汝可好去。」能遂禮辭南行。忍大師相送已，卻還東山，更無言說。諸門人驚怪問：「和上何故不言？」大師告眾曰：「眾人散去，此間無佛法，佛法已向南去也。我今不說，於後自知。」忍大師別能大師，經停三日，重告門人曰：「大法已行，吾當逝矣。」忍大師遷化。百鳥悲鳴，異香芬馥，日無精光，風雨折樹[31]。

就慧能生平故事的構成過程來說，上引敦煌新本《六祖壇經》和〈曹溪大師傳〉的相關段落可以說是現存最早也最有代表性的兩種記錄。其他如《南陽和尚問答雜徵義》、《歷代法寶記》和《祖堂集》等等或是接近於其中一種，但更簡要，或是從中發展而來。《宋高僧傳》中的慧能傳和契嵩改編本《壇經》裡的敘述，也基本是將《壇經》和〈六祖能禪師碑銘並序〉的情節語言簡化糅

31 此處錄文引自《慧能研究》研究篇第一章第二節〈校訂訓注曹溪大師傳〉，頁29-36。

合而成。現存最早的慧能生平記錄還包括王維的〈六祖能禪師碑銘並序〉。不少學者認爲〈六祖能禪師碑銘並序〉的紀錄可能比較可靠[32]，這個看法固然不無道理，但那也只能說是爲慧能的身世和求法過程提供了一些旁證，或者說王維把他從神會等人處獲得的有關慧能的事跡簡化成碑誌的文體，這和將這些細節組織起來構成一系列求道付法的戲劇性的故事在性質上差別很大。敦煌新本《壇經》和〈曹溪大師傳〉關於慧能生平的敘述大體相近，但在細節上存在關鍵性的不同。兩者的差異從胡適以來就受到學界的注意。和敦煌本《壇經》相比，〈曹溪大師傳〉介紹的慧能經歷也顯得「完整」很多。學界對〈曹溪大師傳〉的創作年代有一致的意見，認爲應該是唐建中二年(781)[33]，而敦煌本《壇經》產生的時間則難以判斷。這兩部著作，時間上的孰先孰後，相互之間有無關係，以現有的材料無法讓我們做出任何可靠的判斷。但是我要指出的是，這兩種記錄都在做相似的努力，就是要把慧能的形象和當時常見的高僧形象區別開來，它們在詳略和細節方面的差異或有其各自構思上的內在邏輯。

胡適說〈曹溪大師傳〉「實在是一個無識陋僧妄作的一部僞書，其實本身毫無歷史價值，而有許多荒謬的錯誤。」[34] 他的這個批判主要是從史實的角度著眼。但從這個角度評價〈曹溪大師傳〉未必說到點子上，因爲製作該作品的意圖可能根本就不是要提供一個從史傳角度來講可靠的慧能生平，而是要把慧能描繪成一個特殊的宗教人物。但是胡適的考證依然很有價值，比如他告訴我們〈曹溪大師傳〉是如何將神會筆下的文字變成弘忍口中的話語，又如何用懸記的方式暗示作者是接著慧能的系譜下來的人。其實這些恰恰都說明該傳的作者不是頭腦簡單的人物。自胡適以來，學界對於〈曹溪大師傳〉的看法改變了很多。柳田聖山對〈曹溪大師傳〉的記載作了很出色的分析，指出其史料的可

---

32 參見呂澂，《中國佛教源流略講》，頁2773-2774；葛兆光，《增訂本中國禪思想史》，頁157。

33 見胡適，〈壇經考之一——跋曹溪大師別傳〉，收入《胡適文存》，第四集卷二，頁292－301。

34 同上，頁297。胡適以外，忽滑谷快天也說「〈別傳〉之紀年杜撰太甚」，參見楊曾文，〈《曹溪大師傳》及其在中國禪宗史上的意義〉(此文刊載於中國佛學院院刊《法源》第25期〔2007〕，由於筆者所在的圖書館系統沒有這份雜誌，此處參考的是中國佛學院網站上的錄文〔http://www.zgfxy.cn/article/showclass.asp?classid=26〕)。

靠與否雖然難以判斷，但卻真實反映安史亂後禪宗的發展，對慧能的祖師形象作了很有效的塑造[35]。樓宇烈提出〈曹溪大師傳〉在佛學理論上和《壇經》差異明顯且有與後者爭勝的意味，也是一個很有見地的看法[36]。喬亙森在《發明六祖慧能》裡認爲〈曹溪大師傳〉是針對《歷代法寶記》的立場而產生的作品，而且作者很可能參考了〈隋天台智者大師別傳〉等佛門撰述[37]。可見這部作品虛構的成分雖多，其作者卻並不像胡適所形容的那樣，是個「無學問的陋僧」。

上文已經提到，敦煌本《壇經》和〈曹溪大師傳〉等禪宗文獻的敘述，刻意追求和當時高僧傳記風格相反的路線，強調的是一個身世和外表都十分平凡，卻有終極頓悟能力的慧能如何從一「樵採獦獠」（屠隆〈重刻法寶壇經序〉語）變成接受禪門血脈的南宗六祖的過程。這個形象的構成當然有南宗禪的理論和慧能的某些生平訊息作爲基礎，比如柳田聖山等學者早已指出的〈曹溪大師傳〉和〈瘞法塔記〉、〈六祖能禪師碑銘並序〉等等的關係[38]，但我認爲這個過程還借助了某些業已存在的僧傳敘述模式，而僧祐和慧皎筆下的道安應是其中之一[39]。和道安一樣，慧能的偉大是逐漸體現出來的，他必須以堅忍的性格和智慧來克服因爲種種外在的不足而受到的輕視。道安是「家世英儒，早失覆蔭」；慧能則來自「本貫范陽，左降遷流嶺南」的破落家庭。道安在得到器重之前，曾「驅役田舍，至於三年，執勤就勞，曾無怨色，篤信精進，齋戒無缺」；慧能則被遣踏碓八個多月，在這期間也是甘之如飴。和道安遇到佛圖澄一樣，慧能也遇到了一個能認識到他超常秉性的宗師弘忍。《壇經》和〈曹溪大師傳〉雖然不像道安傳那樣露骨地說慧能的外表醜陋，但這種涵義在當時的語境中恐怕是不言而喻的，所以《舊唐書・神秀傳》特意借慧能自己的口說：「吾形貌

35 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》（京都：法藏館，1967），頁219-253。

36 樓宇烈，〈敦煌本《壇經》、《曹溪大師傳》以及初期禪宗思想〉，收入《隋唐佛教研究論文集》（西安：三秦出版社，1990）。

37 參見 *Inventing Hui-neng, the Six Patriarch*, pp. 577-595.

38 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，頁225-227。

39 喬亙森提出一個看法，認為慧能生平的敘述受到了《史記・孔子世家》的啓發，見 *Inventing Hui-neng, the Six Patriarch*, pp. 165-186. 筆者上文已經指出，道安傳和《史記・孔子世家》中的孔子形象頗有相似之處，但後者是否影響了前者尚難判定。而在慧能的例子上，與其說是《史記・孔子世家》的影響，不如說道安傳的影響遠為來得具體而貼近。

矬陋，北士見之，恐不敬吾法。」[40]

〈曹溪大師傳〉和《壇經》的一個細節上的重大差異是前者提到慧能早年和村人劉志略及其姑無盡藏的交往：

> 其年，大師遊行至曹溪，與村人劉至略結義為兄弟。時春秋三十。略有姑出家，配山澗寺，名無盡藏，常誦《涅槃經》。大師晝與略役力，夜即聽經。至明，為無盡藏尼解釋經義。尼將經與讀，大師曰：「不識文字。」尼曰：「既不識字，如何解釋其義？」大師曰：「佛性之理，非關文字能解。今不識文字何怪。」眾人聞之，皆嗟嘆曰：「見解如此，天機自悟，非人所及，堪可出家住此寶林寺。」

這段文字無疑是爲了凸顯慧能的超悟而虛造的情節，而這個情節似乎也是從道安傳中的下段文字裡變化而出：

> 數歲之後，方啟師求經。師與《辯意經》一卷，可五千言。安齎經入田，因息就覽，暮歸以經還師，更求餘者。師曰：「昨經未讀今復求耶。」答曰：「即已闇誦。」師雖異之而未信也。復與《成具光明經》一卷，減一萬言，齎之如初。暮復還師。師執經覆之不差一字，師大驚嗟而異之。

前者是道安在勞作的間隙讀經，暮歸時向法師彙報。後者是慧能白天勞作，晚上聽經，天明時再啓迪無盡藏。一則強調讀的悟性，另一則強調聽的悟性。道安傳的開頭中還提到道安由叔叔養大，而此處的無盡藏雖非慧能的親人，卻是他結義兄弟的姑姑，也可說是慧能的姑姑。當然我必須說明的是，〈曹溪大師傳〉和《壇經》對慧能的描述，有其自身的理論和現實上的考量，其效果並非對道安傳的簡單仿效可以達到。而且在唐代的禪宗文獻裡，這種超凡入聖，從平凡到偉大的祖師形象也並非慧能所特有。比如唐代杜朏的《傳法寶紀》，一

40 《舊唐書》(中華書局校點版)，卷191，頁5110。

向被看作是和北宗禪有關的文獻，其中有關弘忍的傳記就說：

> 釋弘忍，黃梅人，俗姓周氏。童真出家，年十二事信禪師。性木訥沈厚，同學頗輕戲之。終默無所對。常勤作役，以體下人。信特器之。晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未嘗懈倦，精至累年。信常以意導，洞然自覺。雖未視諸經論，聞皆心契，既受付囑，令望所歸，裾履湊門，日增其倍，十餘年間，道俗投學者，天下十之八九[41]。

這裡提供的弘忍形象就和慧能很接近了。南宗文獻《歷代法寶記》對弘忍的描寫則是：

> 弘忍禪師，俗姓周，黃梅人也。七歲事信大師，年十三入道披衣。其性木訥沈厚，同學輕戲，默然無對。常勤作務，以禮下人。晝則混跡驅給，夜便坐攝至曉，未常懈倦。三十年不離信大師左右。身長八尺，容貌與常人絕殊[42]。

這段文字和《傳法寶紀》的意思幾乎一致，可說是同出一源，只是補充說弘忍容貌的出眾。呂澂先生認為唐代文獻中慧能的事跡附會的成分極多，不過在弘忍付法這一點上，他覺得有可信之處：

> 慧能在弘忍處所得的傳授，後人的說法也不盡同，其中大多數是附會的，不過也可以推想他很有可能得到弘忍的特殊傳授。因為弘忍本人在道信門下就是很樸質的，但他卻得到了道信的傳授，自己的門下人才濟濟，他也要效法老師的作風，保持以前單傳的方式，而慧能恰巧也是那樣純樸，所以說他單獨付法給慧能，這是有可能的[43]。

---

41 此段文字錄自楊曾文校訂的《傳法寶紀》，收入楊曾文《敦煌新本六祖壇經》附編一，頁166-167。

42 《大正新修大藏經》，51冊，第2075號，頁182上。

43 呂澂，《中國佛教源流略講》，頁2775。

呂澂提供的理由很有意思，他雖沒有具體說明爲什麼會認爲弘忍是很樸質的人，但很明顯他的印象來自於《傳法寶紀》和《歷代法寶記》中有關弘忍的描述。弘忍的樸質也許是事實，但道信門徒中有此素質的應該不止弘忍一人。馬克瑞就注意到弘忍形象和慧能的相似，他甚至認爲慧能的形象就是從弘忍的形象發展而來的[44]。這個看法頗有見地，只是要確定兩個形象，哪個在先，哪個在後，也不是目前能有可靠答案的。我覺得更合理的解釋應該是：儘管南宗禪將慧能塑造成一個特殊的祖師形象，這個模式中的一些關鍵成分，比如強調這些祖師平凡的背景，用勞作的實踐來體現個人的修爲，在逆境中堅忍不拔等等，早已成爲禪門群體共同擁有的話語資源。即便是號稱「少覽經史，博綜多聞」的神秀，在投身弘忍門下之後，也被形容成「決心苦節，以樵汲自役而求道法」[45]。或許正是在此種背景下，道安的傳記引起了禪宗史傳作者的特別注意。實際上除了道安的例子，〈曹溪大師傳〉的作者可能還有意識地將慧能比附爲六朝的廬山慧遠。早在王維的〈六祖能禪師碑銘並序〉裡就提到武后和中宗迎請慧能之事，並說：「禪師子牟之心，敢忘鳳闕？遠公之足，不過虎溪」，將慧能駐足曹溪不赴京師和《高僧傳‧慧遠傳》所載慧遠送客不過虎溪相提並論，是一種巧妙的褒辭。〈曹溪大師傳〉提到慧能晚年駐足曹溪，唐高宗(實際應是中宗)敕迎慧能入京，慧能以老病爲由辭謝，說：

> 惠能生自偏方，幼而慕道，叨為忍大師囑付如來心印，傳西國衣鉢，授東土佛心。奉天恩遣中使薛簡召能入內。惠能久處山林，年邁風疾。陛下德包物外，道貫萬民，育養蒼生，仁慈黎庶，旨弘大教，欽崇釋門。恕惠能居山養疾，修持道業。上答皇恩，下及諸王太子。謹奉表。釋迦惠能頓首頓首[46]。

柳田聖山早已論證了〈曹溪大師傳〉中所載之高宗敕書爲僞作無疑，整個

44 John McRae, *Seeing through Zen*, p. 68.

45 《宋高僧傳》，卷8，〈神秀傳〉，頁177。呂澂先生認為很可能是道信等禪門人物倡導山林佛教的結果，相關分析見《中國佛教源流略講》，頁2750-2760。

46 引文錄自《慧能研究》，頁44-45。

情節也出於杜撰[47]。我懷疑慧能的這個辭表和高宗的回詔也是受了慧遠傳的故實的啓發而來。《高僧傳・慧遠傳》裡記載：晉安帝自江陵回京師，大臣何無忌勸慧遠出山觀見，被慧遠以老疾爲由拒絕。傳中載錄了慧遠的辭表和安帝的慰問詔[48]。慧能謝表中的「慧能久處山林，年邁風疾」云云也和安帝慰問慧遠詔書中的「法師既養素山林，又所患未痊」等句非常相似。

禪宗在史傳方面的革命其實並不徹底，關於祖師的記載也並非總是遵循同一種敘事策略，而是常常在強調神異和平凡這兩極之間搖擺。早期的禪宗史書如《傳法寶紀》和《楞伽師資記》，極少神異的成分在內[49]。中唐以後，隨著禪宗影響力的日益壯大，宗門人物地位的日趨升高，內部的派別競爭日趨激烈，禪宗文獻裡強調歷代祖師天生瑞相的例子也越來越多地出現，幾乎走回到隋唐的僧傳裡渲染宗門大師時的慣常途徑上去。比如宗密在他的《圓覺經大疏釋義鈔》裡，介紹神會說：

> 大師承南宗能和尚後於東京荷溪寺，時人皆云荷澤和上。和上姓萬，頂異凡相，如孔丘也，骨氣殊眾，總辨難測。先事北宗秀。三年，秀奉敕追入，和上遂往嶺南和尚。和尚行門增上，苦行供養，密添眾瓶，斫冰濟眾，負薪擔水，神轉巨石等云云[50]。

出自南唐僧人之手的《祖堂集》裡更有不少描述禪門人物天生瑞相的例子：

> 弘忍和尚即唐土五祖也。姓周氏，本居汝南，遷止蘄州黃梅。誕生七歲，出家事信大師。幼而聰敏，事不再問。母懷之時，發光通宵，每

47 參見柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，頁237-240。新近的分析可見 John J. Jørgensen, *Inventing Hui-neng, the Six Patriarch*, pp. 593-594.

48 《高僧傳》，卷6，頁221。

49 〈楞伽師資記序〉中提到安州玄賾「於方丈室中入靜，忽然兩目中各出一五色舍利，將知大師成道已久矣」(引文錄自柳田聖山《初期禪宗史書の研究》資料八，頁627-628)。這可算是該著內容中最顯著的神異成分。

50 《續藏經》，9冊，第245號，頁532中。宗密在這段文字下面的敘述中提到說神會經歷的「百種艱難，具如祖傳」，可見他記載的神會事蹟是有所本的，而且那部傳記在當時頗為流行，所以他不必在此詳述。

聞異香，身體安泰，後乃生育，形貌端嚴，哲者觀之云：「此子闕七種大人之相，不及佛也。」

懷讓和尚嗣六祖，在南岳。姓杜氏，金州人也。初生之時，有六道白氣應於上像。儀鳳二年四月八日生，感此瑞氣，刺使瞻見，奏聞高宗。帝曰：「此氣何瑞？」太史曰：「國之法寶，非染俗貴，在於安康、金州分野。」時金州太守韓偕具錄奏上，帝曰：「僧瑞宜加善慶。」敕韓偕親往存毓。厚賜安慰。是時杜氏名曰光奇，家內有三子。於三子中其應瑞生者，年近五歲，炳然殊異，心懷恩讓，不與競。父母號之名為讓。

石頭和尚，嗣吉州思和尚，在南岳。師諱希遷，姓陳，端州高要人也。在孕之時，母絕膻穢。及誕之夕，滿室光明。父母怪異，詢乎巫祝。巫祝曰：「斯吉祥之徵也。」風骨端秀，方頤大耳，專靜不雜，異乎凡童[51]。

就連〈六祖大師緣起外紀〉也拋開了《壇經》和〈曹溪大師傳〉的模式，採用了和《祖堂集》類似的手法來描述慧能的誕生情形：

大師名惠能，父盧氏，諱行瑫，唐武德三年九月左官新州。母李氏，先夢庭前白華競發，白鶴雙飛，異香滿室，覺而有娠。遂潔誠齋戒，懷妊六年，師乃生焉。唐貞觀十二年戊戌歲二月八日子時也。時毫光騰空，香氣芬馥。黎明，有二僧造謁，謂師之父曰：「夜來生兒，專為安名，可上『惠』下『能』也。」父曰：「何名惠能？」僧曰：「『惠』者，以法惠濟眾生；『能』者，能作佛事。」言畢而出，不知所之。師不飲母乳，遇夜，神人灌以甘露。三歲父喪，葬於宅畔。母守志鞠

51 錄文見張華點校，《祖堂集》（鄭州：中州古籍出版社，2001），卷2，頁79；卷3，頁133；卷4，頁136。

養[52]。

不過總的來說，慧能的形象即便在禪門傳記裡也顯得獨具一格，有一種敘事上的完整性，和南宗的理論立場保持了高度的一致，可見創造者的匠心獨運。六朝的道安傳，雖然不刻意渲染神異，但時時暗示道安驚人的預言和感應能力。和這種情況相似，《壇經》和〈曹溪大師傳〉因爲教義的主張和實踐的需要，也不依靠神異的描寫來強調慧能不可思議的悟性，而是通過戲劇性的故事安排和渲染神秘的氣氛作爲鋪墊來達到這個效果。這一點在《壇經》中尤其明顯，讓讀者感覺到某種心靈的奇蹟正在展開，而對這種神秘過程的強調正是禪宗有意識地暗示另一個重要的觀念，那就是「教外別傳」。得到付囑和法衣的未來祖師生而有命，不受制度的約束。這和中古僧傳所強調的道安以實踐的修爲而獲取成就已有相當的距離。正是超凡入聖和「教外別傳」這兩種因素的巧妙混合才使以慧能爲中心的唐代禪宗傳記具有特殊的吸引力，對日後的宗教祖師形象的描寫產生了持久的影響。

三、祖師模式的衍化：《西遊記》中的孫悟空

上文提到，只有到了禪宗的實踐和書寫充分發展的唐代，南朝僧傳用於描寫道安生平的一些手法才真正得到了繼承和發展，而禪門作者用於建構慧能和其他一些禪宗祖師的手法，也由於禪籍的影響所及在宋元以後漸漸成爲後來描述中國佛教高僧的慣用模式之一。這種模式甚至越出了正統的佛教圈，進入了民間宗教實踐家和文人作家的視野，通過他們的創造性模仿而產生了意想不到的結果，其中有兩例非常值得注意：一是明代影響廣泛的宗教運動——羅教的創始人羅夢鴻，在敘述自身的創教活動時，刻意模仿六祖慧能的生平經歷[53]。

52 引文錄自楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》，附編一〈六祖大師緣起外紀〉，頁126。據學界研究，此作品和《全唐文》所收〈六祖大師法寶壇經略序〉是同一作品，兩者只是在文字上略有增損而已，且有可能部分出自北宋以後作者之手。但這段文字我認為非常接近唐人僧傳書寫的用語，所以完全可能是中晚唐的文字。

53 關於羅夢鴻的討論，可參看馬西沙、韓秉方合著的《中國民間宗教史》(上海：上海人民出版社，1992)中的詳盡討論，頁187-202。

另一個就是《西遊記》中孫悟空求道故事的淵源。本文的最後這個部分將集中探討一下《西遊記》中孫悟空的求道和《壇經》中慧能的求法之間的關係。

《西遊記》中孫悟空的形象來源與演變向來是學界關注而又難有定論的課題。上個世紀初以來，中外文史學的名家紛紛發表意見，從早年的魯迅、胡適、陳寅恪到近期的柳存仁、余國藩、杜德橋(Glen Dudbridge)、太田辰夫都在這個問題上發表過卓見[54]。胡適憑藉對傳統小說的敏感和域外文學的素養，很早就強調孫悟空和印度史詩中的哈奴曼的聯繫[55]。陳寅恪在這一問題的探討上步胡適的後塵，指出鬧天宮等情節在佛藏中的淵源[56]。胡、陳等人對孫悟空的興趣最能代表上世紀初西學東漸影響下的中國文史研究的轉向，他們相繼發表意見也和兩人的良性學術競爭有關。陳寅恪特意給清華入學考試出的對子「孫行者」和他心目中的理想答案「胡適之」應該就是他對這種良性競爭的諧謔的表示[57]。胡適的看法儘管受到魯迅、吳曉玲等人的挑戰，其說的影響卻迄今不歇。胡適對《西遊記》的貢獻遠不限於解釋孫悟空的來源，但若僅僅就此問題而言，胡適的解釋依然難以說明孫悟空故事如何會從印度文學過渡到中國文人的筆下。陳寅恪已經意識到要解釋猴行者何以成爲玄奘取經小說的要角，必須找到能爲中土傳統所接受的中間環節，故而他把注意力轉向佛藏。日本學者太田辰夫也有類似的努力，提出有關密宗祖師善無畏的傳說被嫁接成玄奘取經故事的可能[58]。這些努力固然有其價值，但對於全面瞭解明代作家筆下的孫悟空來說幫助是很有限的，更何況正如余國藩早就指出的：《西遊記》裡有一

---

54 關於孫悟空原型的考察的歷史，見磯部彰，《西遊記形成史の研究》（東京：創文社，1993），第七章〈孫悟空像の形成とその發展〉，頁215-247。

55 見胡適，〈西遊記考證〉，收入《胡適文存》第二集，頁368-372。一般學界都認為胡適在鋼和泰的幫助下最早提出了這個觀點，但據太田辰夫的研究，事實上頁一個提出孫悟空的形象應該來自於哈奴曼的是日本學者南方熊楠。南方熊楠的觀點發表在大正九年(1920)的日本《太陽》雜誌上，這比胡適發表的文字早了三年，參見太田辰夫〈《大唐三藏取經詩話》考〉，收入氏著《西遊記の研究》（東京：研文出版，1984），頁42，頁50注19。又《南方熊楠全集》卷1《十二支考》（東京：平凡社，1971）；中文翻譯可見南方熊楠《縱談十二生肖》，欒殿武譯(北京：中華書局，2006)，頁450。我們無法斷定胡適是否受到南方熊楠的影響，但胡適的提倡是此說流行的主要原因則無疑問。

56 見陳寅恪，〈西遊記玄奘弟子故事之演變〉，載《金明館叢稿二編》，頁217-223。

57 作者對這個問題另有專文討論。

58 見太田辰夫，《西遊記の研究》，頁42-47。

「令人納悶」的現象，即這部以標榜高僧西行的小說，真正可以追溯到佛典的情節其實並不多[59]。

無論孫悟空的原型是來自中土還是域外，亦或是混合了中國和印度的多種因子，這和如何解釋《西遊記》中孫悟空的言行所蘊涵的文化和宗教成分是兩回事。晚近學者如柳存仁、余國藩等紛紛將注意力從尋找《西遊記》人物的原型轉向小說所體現的宗教寓意及其與元明時代三教融合等潮流的關係，正是一種很有眼光的轉向。柳存仁的研究標示了全真道對這部小說思想的影響[60]，而余國藩和浦安迪(Andrew Plaks)等對《西遊記》的討論，更集中探討《西遊記》情節和人物的宗教寓言性[61]。但是這些淵博的討論卻都忽略了禪宗祖師傳對孫悟空求道故事撰寫的影響。最讓人驚訝的是同時開拓了禪宗史傳和小說《西遊記》研究的胡適竟然也未能察覺這兩者之間的關聯。據我的了解，最早在發表的論述中指出這種關聯的是黎惠倫教授。在一九九四年發表的一篇關於猴王的研究中，黎惠倫指出悟空求道過程的描述和慧能求法的過程在諸多細節上都很相似，說明是有意識的模仿[62]。這個發現很有價值。不過黎惠倫主要是從民俗文化的角度來解釋這種聯繫。他認為在《壇經》中，弘忍稱慧能為「獦獠」，而「獦獠」是猴子的一種。慧能對弘忍說「獦獠」也一樣有佛性，這就為慧能的形象和孫悟空形象的銜接埋下了伏筆。如果慧能可以是個來自南方的頓悟了

59 參見"Introduction," *Journey to the West*, Trans. and ed. by Anthony Yu, Vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 52. 此處引文出自該導論的中譯本〈源流、版本、詩史與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，收入余國藩著，李奭學譯，《《紅樓夢》《西遊記》及其他》(北京：生活 讀書 新知三聯書店，2006)，頁286-287。

60 見柳存仁，〈全真道和小說西遊記〉，收入《和風堂文集》下(上海：上海古籍出版社，1991)，頁1319-1391。

61 除上一註解所引余國藩英譯《西遊記》導論外，還可參閱〈《西遊記》：虛構的形成和接受的過程〉和〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉等文，均收入《《紅樓夢》《西遊記》及其他》；浦安迪的討論見 *The Four Masterworks of the Ming Novel* (Princeton: Princeton University Press, 1987). 該著中譯本見《明代小說四大奇書》，沈亨壽譯(北京：中國和平出版社，1993)。

62 參見Whalen Lai(黎惠倫), "From Protean Ape to Handsome Saint: The Monkey King," *Asian Folklore Studies*, Volume 53(1994): 29-65. 其中有關慧能和孫悟空的討論，見pp. 43-49。也許這篇文章發表在民俗文學研究的雜誌上，很少引起佛教學和《西遊記》研究者的注意和徵引，筆者也是直到最近即將完成這篇文章時才注意到黎教授的很有價值的討論。

的猿猴，那麼孫悟空不也就可以被描述成一個頓悟的慧能嗎？這個說法固然新穎，但是「獦獠」一詞解作猿猴並無語言學上的根據。而且從我下面的分析可以看出，《西遊記》的作者對《壇經》中慧能故事的模仿並非民俗學意義上的演變的結果，而是從文本到文本的文字上的創造性模仿，反映出明代《西遊記》寫定過程中輸入的某些重要的觀念，值得做進一步的推敲。

和《壇經》的書寫一樣，《西遊記》文本的演變過程也至爲複雜[63]。就猴王而言，南宋《大唐三藏取經詩話》裡雖然加入了猴行者，卻並沒有提及這個猴行者的出身。而明代的《西遊記雜劇》和朝鮮古教科書《朴通事諺解》裡所引的元本平話西遊記，也只提到了孫悟空的出身和他的法名的來源，沒有講他尋仙訪道、學習神通的過程[64]。這一故事只有在世德堂刊本等百回本《西遊記》、朱鼎臣編《唐三藏西游釋厄傳》、楊致和編《唐三藏出身全傳》（即《四遊記》中《西遊記傳》）等比較定型的《西遊記》小說本子裡才出現，可以說這些情節的加入出自將《西遊記》改寫成小說定本的明代作家之手[65]。明代最流行的《六祖壇經》版本應即所謂的宗寶本，也就是經過宋代契嵩改編的《壇經》文字[66]。所以接下來的逐段分析百回本《西遊記》中美猴王學神通的過程，即以宗寶本《六祖壇經》中慧能求法的敘述作爲比較的對象[67]。先來看《西遊記》第一回下半部分裡美猴王得知須菩提祖師的情節：

---

63 有關《西遊記》故事和文本的演變過程的討論很多，在這裡筆者參考的主要是《西遊記：黃周星定本西遊證道書》（黃永年、黃壽成點校）中黃永年先生所寫的精彩的序言，見該著（北京：中華書局，1993），頁1-46。

64 有關孫悟空的出身和法名由來，見於《朴通事諺解》注五，參見太田辰夫〈《朴通事諺解》所引西遊記考〉，收入《西遊記の研究》，頁73-74。《朴通事諺解》所引元代平話本雖不全，但根據其中介紹孫悟空身世的文字，太田辰夫認為這個平話本應該和西遊記雜劇一樣，孫悟空是在整個故事的中間而不是像百回本那樣在開頭出現的，也就是說並沒有提到他誕生和求道的過程，這個意見是很合理的，見「《朴通事諺解》所引西遊記考」，頁76-77。

65 這裡涉及到百回本《西遊記》和較簡略的朱鼎臣楊致和等本孰先孰後的問題，歷來學界有不同的看法。這裡筆者贊同黃永年先生的分析，視《唐三藏西遊釋厄傳》和《西遊記傳》為《西遊記》的刪改本。但無論朱楊等本和百回本哪一個更早，孫悟空尋道故事的主要構思出自某明代作者之手則無疑。

66 參見楊曾文，《敦煌新本六祖壇經》附編二，頁296-294。

67 本文參考的宗寶本《六祖壇經》文本出自《慧能研究》資料篇第一章第一節〈五本對照六祖壇經〉。

(美猴王)正觀看間，忽聞得林深之處，有人言語。急忙趨步，穿入林中，側耳而聽，原來是歌唱之聲。(中略)美猴王聽得此言，滿心歡喜道：「神仙原來藏在這裡！」即忙跳入裡面，仔細再看，乃是一個樵子，在那裡舉斧砍柴。(中略)

猴王近前叫道：「老神仙，弟子起手。」那樵漢慌忙丟了斧，轉身答禮道：「不當人，不當人。我拙漢衣食不全，怎敢當『神仙』二字？」猴王道：「你不是神仙，如何說出神仙的話來？」樵夫道：「我說甚麼神仙話？」猴王道：「我才來至林邊，只聽的你說：『相逢處，非仙即道，靜坐講《黃庭》。』《黃庭》乃道德真言，非神仙而何？」樵夫笑道：「實不瞞你說，這個詞名做《滿庭芳》，乃一神仙教我的。那神仙與我舍下相鄰。他見我家事勞苦，日常煩惱，教我遇煩惱時，即把這詞兒念念，一則散心，二則解困。我才有些不足處思慮，故此念念，不期被你聽了。」猴王道：「你家既與神仙相鄰，何不從他修行？學得個不老之方，卻不是好？」樵夫道：「我一生命苦：自幼蒙父母養育至八九歲，才知人事，不幸父喪，母親居孀。再無兄弟姊妹，只我一人，沒奈何，早晚侍奉。如今母老，一發不敢拋離。卻又田園荒蕪，衣食不足，只得斫兩束柴薪，挑向市廛之間，貨幾文錢，糴幾升米，自炊自造，安排些茶飯，供養老母，所以不能修行。」

猴王道：「據你說起來，乃是一個行孝的君子，向後必有好處。但望你指與我那神仙住處，卻好拜訪去也。」樵夫道：「不遠，不遠。此山叫做靈臺方寸山，山中有座斜月三星洞。那洞中有一個神仙，稱名須菩提祖師。那祖師出去的徒弟，也不計其數，見今還有三四十人從他修行。你順那條小路兒，向南行七八里遠近，即是他家了。」猴王用手扯住樵夫道：「老兄，你便同我去去，若還得了好處，決不忘你指引之恩。」樵夫道：「你這漢子，甚不通變。我方才這般與你說了，你還不省？假若我與你去了，卻不誤了我的生意？老母何人奉養？我要斫柴，你自去，自去。」[68]

68 見吳承恩，《西遊記》(北京：人民文學出版社，1980〔1985年印刷〕)，第一回〈靈

在《壇經》裡，慧能本身是個樵夫，遇到買薪客，送貨到客店，因聽到另一客人誦《金剛經》受到啓發，並從客人那裡得知在黃梅山的五祖弘忍。《西遊記》裡給猴王指出靈台方寸山的須菩提祖師的也是位樵夫，後者因爲誦《黃庭經》而引起悟空的注意。這裡引路之人和求法之人只是轉換了一下身分而已。有意思的是在這段描述中，猴王問樵夫爲何不一同去修行，樵夫的解釋裡的「一生命苦」等話都極像是受了《壇經》中慧能開場白的啓發：

> 此身不幸，父又早亡。老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴[69]。

這裡我想進一步說明的是慧能的故事在明代一定通過各種渠道流傳，所以《西遊記》的情節在細節上未必都直接參照當時流行的《壇經》本子，比如上面這一段，筆者發現更接近於《祖堂集》裡的描述。和現存其他慧能生平的記載不同，《祖堂集》提到向慧能買柴和誦《金剛經》的都是一位叫安道誠的客人。慧能向安道誠解釋自己難以求法的困境：

> 緣有老母，家乏欠闕，如何拋母，無人供給[70]？

這顯然和《西遊記》樵夫的答辭一致。宗寶本《壇經》裡提到一位客人給慧能十兩銀子讓他安頓老母，《祖堂集》裡則說安道誠出資一百兩銀子。《西遊記》中的孫行者固然無法資助樵夫，但稱後者爲孝子卻也符合宋代以來流行本《壇經》裡慧能的形象。接下來是須菩提祖師和猴王的對話：

> 祖師道：「既是逐漸行來的也罷。你姓甚麼？」猴王又道：「我無性。人若罵我，我也不惱；若打我，我也不嗔，只是陪個禮兒就罷了。一生無性。」祖師道：「不是這個性。你父母原來姓甚麼？」猴王道：「我也無父母。」祖師道：「既無父母，想是樹上生的？」猴王道：

(續)

根孕育源流出 心性修持大道生〉，頁9-11。

69 《慧能研究》，頁275-276。

70 《祖堂集》，頁85。

「我雖不是樹上生，卻是石裡長的。我只記得花果山上有一塊仙石，其年石破，我便生也。」祖師聞言暗喜，道：「這等說，卻是個天地生成的。你起來走走我看。」猴王縱身跳起，拐呀拐的走了兩遍。祖師笑道：「你身軀雖是鄙陋，卻像個食松果的猢猻。我與你就身上取個姓氏，意思教你姓『猢』。猢字去了個獸傍，乃是個古月。古者，老也；月者，陰也。老陰不能化育，教你姓『猻』倒好。猻字去了獸傍，乃是個子系。子者，兒男也；系者，嬰細也。正合嬰兒之本論。教你姓『孫』罷。」猴王聽說，滿心歡喜，朝上叩頭道：「好！好！好！今日方知姓也。萬望師父慈悲！既然有姓，再乞賜個名字，卻好呼喚。」祖師道：「我門中有十二個字，分派起名，到你乃第十輩之小徒矣。」猴王道：「那十二個字？」祖師道：「乃廣、大、智、慧、真、如、性、海、穎、悟、圓、覺十二字。排到你，正當『悟』字。與你起個法名叫做『孫悟空』，好麼？」猴王笑道：「好！好！好！自今就叫做孫悟空也。」[71]

這段文字也襲自《壇經》中弘忍和慧能的對話，猢猻和獦獠的蔑稱和書寫更是相當。悟空「我無性」云云，猶如禪門答語，無性則無我，自然讓人聯想起慧能的佛性無南北說，以及弘忍付法時對慧能說的偈語：

有情來下種，因地果還生，無情既無種，無性亦無生[72]。

但我認爲這段問答其實是另有所本，參照的是南宗四祖道信和五祖弘忍之間的一段有名的對話，這段對話在宋代禪籍如《傳法正宗記》、《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》裡都有記載，這裡只引契嵩的《傳法正宗記》卷六道信尊者傳的文字：

---

71 見吳承恩《西遊記》，第一回，頁13-14。
72 《慧能研究》，頁286。

> 一日往黃梅縣，途中遽見一兒好骨目，可七歲許，心奇之。因問曰：「爾何姓？」對曰：「姓即有，非常姓。」曰：「是何姓？」對曰：「是佛姓。」曰：「汝沒姓耶？」對曰：「其姓空故。」尊者即顧從者曰：「此兒非凡之器，後當大興佛事。」遂使持見其父母，道兒應對之異，欲命之出家。父母從之。兒偕僧既還，尊者即為剃度，名之曰弘忍[73]。

悟空和須菩提的答問是道信和弘忍對話的通俗版。另外，《朴通事諺解》所引的元本平話西遊裡，悟空一名乃玄奘所起；而在《西遊記雜劇》中，給悟空起法名的轉爲觀音大士，起名者雖不同，卻都是在同一場合下發生，即解除悟空的禁錮，責他隨唐僧取經那一刻，但在小說裡卻換成了須菩提是給悟空起法名的人，我推測這也是小說作者受到了上引《傳法正宗記》等記載中道信爲弘忍起法名的啓示，特意在小說中做了調整的緣故。

《西遊記》第二回開頭繼續悟空學道的過程：

> 話表美猴王得了姓名，怡然踴躍，對菩提前作禮啟謝。那祖師即命大眾引孫悟空出二門外，教他灑掃應對，進退周旋之節。眾仙奉行而出。悟空到門外，又拜了大眾師兄，就於廊廡之間，安排寢處。次早，與眾師兄學言語禮貌，講經論道，習字焚香，每日如此。閑時即掃地鋤園，養花修樹，尋柴燃火，挑水運漿。凡所用之物，無一不備。在洞中不覺倏六七年[74]。

這段提到悟空隨祖師門下「學言語禮貌」和「掃地鋤園」，不知不覺中度

73 《大正新修大藏經》，51冊，第2078號，頁746上。又《景德傳燈錄》卷3(《大正新修大藏經》，51冊，第2076號，頁222中)；《天聖廣燈錄》卷7(《續藏經》，78冊，第1553號，頁444下)。事實上在現存的禪宗文獻裡，這段對話最早出現於《祖堂集》(見《祖堂集》，卷2，頁77)。但《祖堂集》宋以後漸不流傳於中土，所以明代小說作者應該是從那些宋代的傳燈錄裡接觸到這一段文字的。這段對話本身很可能是模倣弘忍和慧能的對話而產生的。

74 見吳承恩，《西遊記》，第二回〈悟徹菩提真妙理 斷魔歸本合元神〉，頁15。

過了六七年，是從《壇經》裡慧能的「斫柴踏碓，經八月餘」化出。接下來的須菩提授予悟空道術的過程和弘忍付法最爲接近。

> 祖師聞言，咄的一聲，跳下高臺，手持戒尺，指定悟空道：「你這猢猻，這般不學，那般不學，卻待怎麼？」走上前，將悟空頭上打了三下，倒背著手，走入裡面，將中門關了，撇下大眾而去。唬得那一班聽講的，人人驚懼，皆怨悟空道：「你這潑猴，十分無狀！師父傳你道法，如何不學，卻與師父頂嘴？這番衝撞了他，不知幾時才出來呵！」此時俱甚報怨他，又鄙賤嫌惡他。悟空一些兒也不惱，只是滿臉陪笑。原來那猴王，已打破盤中之謎，暗暗在心，所以不與眾人爭競，只是忍耐無言。祖師打他三下者，教他三更時分存心；倒背著手，走入裡面，將中門關上者，教他從後門進步，秘處傳他道也。
>
> 當日悟空與眾等，喜喜歡歡，在三星仙洞之前，盼望天色，急不能到晚。及黃昏時，卻與眾就寢，假合眼，定息存神。山中又沒支更傳箭，不知時分，只自家將鼻孔中出入之氣調定。約到子時前後，輕輕的起來，穿了衣服，偷開前門，躲離大眾，走出外，擡頭觀看。正是那(中略)你看他從舊路徑至後門外，只見那門兒半開半掩。悟空喜道：「老師父果然注意與我傳道，故此開著門也。」即曳步近前，側身進得門裡，只走到祖師寢榻之下。見祖師蜷踻身軀，朝裡睡著了。悟空不敢驚動，即跪在榻前。那祖師不多時覺來，舒開兩足，口中自吟道：「難！難！難！道最玄，莫把金丹作等閑。不遇至人傳妙訣，空言口困舌頭乾！」
>
> 悟空應聲叫道：「師父，弟子在此跪候多時。」祖師聞得聲音是悟空，即起披衣盤坐，喝道：「這猢猻，你不在前邊去睡，卻來我這後邊作甚？」悟空道：「師父昨日壇前對眾相允，教弟子三更時候，從後門裡傳我道理，故此大膽徑拜老爺榻下。」祖師聽說，十分歡喜，暗自尋思道：「這廝果然是個天地生成的！不然，何就打破我盤中之暗謎也？」悟空道：「此間更無六耳，止只弟子一人，望師父大捨慈悲，傳與我長生之道罷，永不忘恩！」祖師道：「你今有緣，我亦喜說。

既識得盤中暗謎，你近前來，仔細聽之，當傳與你長生之妙道也。」
悟空叩頭謝了，洗耳用心，跪於榻下。祖師云：
「顯密圓通真妙訣，惜修性命無他說。
都來總是精氣神，謹固牢藏休漏泄。
休漏泄，體中藏，汝受吾傳道自昌。
口訣記來多有益，屏除邪慾得清涼。
得清涼，光皎潔，好向丹臺賞明月。
月藏玉兔日藏烏，自有龜蛇相盤結。
相盤結，性命堅，卻能火裡種金蓮。
攢簇五行顛倒用，功完隨作佛和仙。」
此時說破根源，悟空心靈福至，切切記了口訣。對祖師拜謝深恩，即出後門觀看。但見東方天色微舒白，西路金光大顯明[75]。

須菩提「將悟空頭上打了三下」等情節無疑是參照《壇經》裡「祖以杖擊碓三下而去，惠能即會祖意，三鼓入室」的故事[76]。《西遊記》裡的須菩提，從釋門大士一變而為道教真人，所傳也是道教的長生不老術，但這三更授訣的描述則似乎早已成為禪宗傳法的套路之一。除了《壇經》中的描寫之外，宋僧惠洪在他的《禪林僧寶傳》裡，提到撫州曹山本寂的生平時說：

禪師諱耽章，泉州莆田黃氏子。幼而奇逸，為書生，不甘處俗。年十九，棄家入福州靈石山，六年乃剃髮受具。咸通初，至高安，謁悟本禪師价公，依止十餘年。价以為類己，堪任大法，於是名冠叢林。將辭去，价曰：「三更當來，授汝曲折。」時矮師叔者知之，蒲伏繩床下，价不知也。中夜授章先雲巖所付寶鏡三昧，五位顯訣，三種滲漏畢，再拜趨出。矮師叔引頸呼曰，洞山禪入我手矣。价大驚曰：「盜法倒屙無及矣。」後皆如所言[77]。

75 見吳承恩，《西遊記》，第二回，頁18-20。
76 《慧能研究》，頁285。
77 《禪林僧寶傳》，卷1，《續藏經》，79冊，第1560號，頁492中。悟本向曹山傳授心

悟本良价中夜授訣的描述很可能也是受曹溪故事的啓發而來，但所傳的「寶鏡三昧歌」等等已和《西遊記》裡的三更傳道在形式上更難以區分了。

在第二回裡，悟空因爲在須菩提門人面前顯露所學神通，驚動須菩提而遭到斥責：

> (祖師)叫：「悟空過來！我問你弄甚麼精神，變甚麼松樹？這個工夫，可好在人前賣弄？假如你見別人有，不要求他？別人見你有，必然求你。你若畏禍，卻要傳他；若不傳他，必然加害：你之性命又不可保。」悟空叩頭道：「只望師父恕罪！」祖師道：「我也不罪你，但只是你去罷。」悟空聞此言，滿眼墮淚道：「師父，教我往那裡去？」祖師道：「你從那裡來，便從那裡去就是了。」悟空頓然醒悟道：「我自東勝神洲傲來國花果山水簾洞來的。」祖師道：「你快回去，全你性命；若在此間，斷然不可！」悟空領罪，「上告尊師：我也離家有二十年矣，雖是回顧舊日兒孫，但念師父厚恩未報，不敢去。」祖師道：「那裡甚麼恩義，你只不惹禍不牽帶我就罷了！」
> 悟空見沒奈何，只得拜辭，與眾相別。祖師道：「你這去，定生不良。憑你怎麼惹禍行兇，卻不許說是我的徒弟。你說出半個字來，我就知之，把你這猢猻剝皮銼骨，將神魂貶在九幽之處，教你萬劫不得翻身！」悟空道：「決不敢提起師父一字，只說是我自家會的便罷。」[78]

在上面的文字裡須菩提特別說顯露手段卻不傳人會召來禍害，這和弘忍在付法後對慧能說「衣爲爭端，止汝勿傳。若傳此衣，命如懸絲。汝須速去，恐人害汝」云云如出一轍[79]。弘忍告誡慧能應該南下隱姓埋名一段時間，因爲「不宜速說，佛法難起」，須菩提不允許悟空告訴外人他是悟空的老師，性質固然有異，實際在形式上還是對《壇經》記載的反模仿。

(續)

訣的故事在《筠州洞山悟本禪師語錄》中也有提到，只是沒有說是在夜半發生，見《大正新修大藏經》，47冊，第1986號上，頁513下。

78 見吳承恩，《西遊記》，第二回，頁23-24。

79 《大正新修大藏經》，48冊，第2008號，頁349中。

上面的對照可以看出小說《西遊記》的作者完全是按照《壇經》和禪宗燈錄中描寫禪宗祖師的模式來構擬悟空的求道過程，不光情節上一一對應，連文字也明顯參照了《壇經》等禪宗作品。為甚麼在孫悟空的求道經歷上，《西遊記》的作者會考慮採用慧能的模式？而這樣用心的模仿又是要傳遞甚麼樣的觀念呢？要完整地回答這些問題恐怕有待治明代文化宗教史的學者來做進一步的推究，我在這裡只能提供一兩點看法。就具體的聯繫來說，早在小說《西遊記》產生以前，孫悟空就是以猴行者的形象出現的，而在許多禪宗的典籍裡，慧能的另一個經常出現的名字是盧行者。北宋禪僧無著道忠在他的《禪林象器箋》裡，將行者解釋為帶發修行，有從道意願之人，而將盧行者視作具有此種身分的第一人[80]。但僅有行者這一身分上的類似自然不足以造成這種全面的模仿。我認為最關鍵的原因應該是《西遊記》在改寫的過程中，明代作者有意識地要調整孫悟空在小說中的位置，一改以往平話或雜劇西遊記裡孫悟空的陪襯地位，使他成為整個敘事的中心角色。

其實明代文人作家全面改寫西遊記的時候，有關孫悟空加入取經行列前的一些故事，比如占花果山水簾洞為王，鬧天宮以及和毗沙門天王率領的天兵天將對抗等情節已經基本成型，連悟空這個法號也已固定，這從《朴通事諺解》的相關引文和西遊記雜劇的文辭裡就可以看出。太田辰夫曾敏銳地指出，小說《西遊記》和它之前的版本的最大差別就在孫悟空的形象上。在小說裡其形象徹底改觀，原來尚脫離不了的獸性和色慾變得無影無蹤，取而代之的是一位超越煩惱的大無畏英雄[81]。我完全同意他的這些分析，不過他認為小說從孫悟空的故事開始，而不是以前的本子裡從唐僧身世或釋迦傳經的故事開始，是因為以前的本子在中間才插入有關孫悟空取經前的經歷，這種追溯從中國小說的敘述上來說並不自然，所以要以孫悟空的故事作為開頭[82]。我認為這個意見並不具有說服力，因為古典小說在中間穿插重要角色故事的例子並不鮮見，比如《水滸》中的宋江和《封神演義》中的那吒等等都是，所以小說的作者完全可以在《西遊記》中插入孫十回之類的章節。即便真如太田辰夫所言，小說的《西遊

---

80 參見太田辰夫，《西遊記の研究》，頁278。

81 同上，頁79-83。

82 同上，頁79。

記》的作者有敘事順序上的考量，其改動的動機也遠爲深刻，這樣一改的結果不光是使《西遊記》變成清代人戲稱的「猢猻演義」，而是如余國藩等學者早就注意到的，讓孫悟空成爲傳達「修心」等小說主題的寓言式的代表。無論如何，這種改寫必須介绍孫悟空的誕生和得道的過程以證明他的先天根器的不凡和與佛門的淵源。從小說其他部分的書寫已可看出作者深受禪宗思想和文字的影響，那麼禪宗「教外別傳」的觀念用在孫悟空形象的塑造上也就再適合不過了。所以從本質上說，孫悟空被明代的文人作家創造性地改写成了一位慧能式的教門祖師。他代表的正是一種不受現有秩序制約的特殊力量。有意思的是在小說裡，能降服悟空的道教仙界人物恰恰也是被明確定位爲「聽調不聽宣」、「心高不認天家眷」的二朗真君楊戩。二朗神幾乎可以說是道教界裡和悟空相對應的人物，他的流傳的故事也包括劈山解母等和鬧天宮類似的「無法無天」的舉動，這些小說都有暗示，只有這樣性質相似的人物才能制住悟空。

悟空的祖師形象也可以從向他傳授神通的須菩提得到進一步的印證。須菩提是釋迦的十大弟子之一，雖然形式上他所傳授的是道教式的神通，他本人的佛門身分卻是很明確的。如果小說作者沒有宗教寓意上的考量的話，完全可以找一位道教的真仙作爲悟空的老師，這和悟空日後皈依佛門並不矛盾，連法名都可以順理成章地依照平話本和雜劇的模式，由觀音或玄奘來起，不必由須菩提來代庖。

而須菩提被選擇來作爲孫悟空的師傅不像是隨意的決定，而是西游小說的作者精心設計的結果。一則須菩提是《金剛經》中釋迦佛宣講的主要對象，對有佛學基本素養的西游作者來說當是常識；二則這裡的須菩提和禪宗的中土初祖菩提達摩名字相近，其實在小說裡就稱他爲祖菩提或菩提。雖然菩提達摩更常見的簡稱是達摩，但這並不妨礙作者要提供的暗示。所以表面的情節是「解空第一」的須菩提在教授悟空神通，實際則是菩提達摩通過別傳的方式付法給新的祖師。其實在《西遊記》小说成熟的時代，菩提達摩也早已被道教接受爲一位有長生不老術的大師，產生了《達磨大師住世留形內真妙用訣》之類的道教經典[83]。這也可以解釋這位明明是如來弟子、大覺金仙的須菩提，在和悟空

83 見《雲笈七籤》卷59諸家氣法。

短暫的交往之後就從小說裡神祕地消失了，因爲他傳燈的使命已經完成，不必也不應該再出現了。

其實除了《壇經》等禪宗經典之外，其他關於慧能的文字也有可能影響到《西遊記》中悟空生平的描述。劉禹錫〈大唐曹溪第六祖大鑒禪師第二碑〉的銘記就頗值得注意，其開頭的幾句說：

> 至人之生，無有種類，同人者形，出人者智。蠢蠢南裔，降生異傑，父乾母坤，獨肖元氣[84]。

《西遊記》第一回「靈根育孕源流出，心性修持大道生」開頭孫悟空誕生的故事是否也是從劉禹錫的這段讚頌慧能的銘辭中得到啓發的呢？我在這裡只能姑妄言之，供讀者參考。

從道安到孫悟空，我們可以看到從中古佛教傳記傳統中產生的一種祖師形象的變化。這個模式的開始，重點在強調道安可以通過實踐而產生的道德感召力和篤實精進的宗教熱誠，但也透露了道安平凡面目下洞灼世事和預知佛門興衰的判斷力。這個模式經過禪宗作者巧妙地運用，逐漸變成了強調祖師在凡人外表下的神祕的頓悟能力，道安的博學也變成了禪門的不落文字，同時禪門作者的變形也使非主流成爲一種資本和權力，這種地位所能包蘊的力量甚至遠大過在主流範圍內產生的人物，所謂「教外別傳」就是和這種非主流的權威相配合的反體制(anti-establishment)的實踐，孫悟空可以說是這一模式的最爲極端的變形[85]。但「教外別傳」在實踐上的成功，必須建立在一個特有的基礎之上，那就是需要有具備了大智慧的人去察覺出這些外表平凡的人物的不平凡的潛質。道安、慧能和孫悟空，也許在這一點上都有著同樣的幸運吧。

---

84 陶敏、陶紅雨校注，《劉禹錫全集編年校注》(長沙：岳麓書社，2003)，頁1046。

85 司馬虛(Michel Strickmann)有一篇以中古極闇成仙故事的發展為中心的文章裡，討論了道教中的「聖癲」(Saintly Fool)傳統的發展。他雖然沒有將慧能的故事和孫悟空聯繫在一起，卻認為他們都屬於這種大智若愚的「聖癲」類型，見氏著 "Saintly Fools and Chinese Masters (Holy Fools)," *Asia Major*, Third Series, Volume VII, Part I(1994), p. 52.

The Image of Patriarch in Buddhist Literature and its Transformation — Centering on Daoan, Huineng, and the Monkey King

Lu Yang

Abstract

In the religious historiography of early medieval China, one of the most significant enterprises is to shape the images of religious patriarchs. Writers of various religious communities adopted strategies that were at once different from, and influential on, each other. Buddhist clerical authors were particularly innovative in their efforts to construct images of eminent figures of their tradition. What they intended to accomplish was not merely to make the outstanding Buddhist adepts the personifications of religious ideals, but also to develop Buddhist biography into a genre that would appear credible to those who were educated in the tradition of Confucian historiography. Facing the challenge of an ever-changing religious milieu, clerical writers constantly adjusted to, and drew resources from, various historiographic traditions while composing Buddhist biographies in order to construct an independent historical and cultural identity. One of the finest examples of medieval Buddhist biographies is the one of eminent leader Daoan in *The Biography of Eminent Monks*. This biography successfully highlighted Daoan's greatness by contrasting his inner strength and wisdom with his humble origin and ordinary physique. The narrative strategies adopted by writers of this biography gained further attention in the development of Chan historiography in the Tang period. The creative imitation of the Daoan model by Chan writers in the portrayal of the Six Patriarch and other patriarchal figures led to further metamorphoses in later ages.

Keywords: Buddhist Patriarch, Buddhist Biography, Daoan, Chan Buddhism, Huineng, The Platform Sutra, Journey to the West, Monkey King

宋德方法派與全真列祖論

景安寧*

摘要

宋德方是丘處機之後最有作為的道教大師。他對道教和中國文化最大的貢獻是編成七千八百餘卷的《玄都寶藏》。他的另一重大貢獻是通過開鑿石窟雕像的形式保存道教宮觀造像的基本模式，使其傳至永久。他創造了全真祖師二十人譜系，晚年又有「五祖」說，與「七真」組合，形成了全真祖師主幹。他改造了傳統道教「四帝」、「二后」的主神體系，使其與全真列祖銜接，說明全真教的正宗道統。在元代早期全真教陷入逆境時，五祖七真成為全真教的中流砥柱：全真教依賴對祖師正宗道統的信念、祖師的神仙魅力和巨大聲望維持其地位。他門徒眾多，形成了自己的法系。他的嗣教門人繼承了他積極入世傳教的傳統，先後有四位擔任過五任全真掌教，在元代中、後期領導全真走向中興。由於宋德方法系的不斷努力，全真教祖正宗道統說終於變成了廣泛的社會共識。

關鍵字：道教全真派、宋德方法派、全真列祖、永樂宮、石窟造像

* 美國密西根州立大學美術、美術史系副教授。

師承傳授關係歷來爲道教全真派內部所注重[1]。有些第三代大師形成了自己龐大的門派，或稱法派、宗派。這些派別有自己的組織、領導和宮觀，可以相對獨立地管理自己宗派內的事務。不同分派或法系有各自的特點。如出自宋德方(1183-1247)一系的全真道士自稱屬「披雲真人門下法派，」有「本宗提點」，並且有屬於該法派的二百餘所宮觀。但是目前學界對「七真」之後以全真第三代大師爲首的全真支派的研究仍很欠缺[2]。更加細緻地梳理全真支系，可以使我們加深對全真教的理解。拙文主要對宋德方法派進行探討，尤其著重於宋德方法派在全真列祖譜系、道教神仙譜系、全真宮觀建設等方面的建樹的研究。筆者認爲宋德方門下宮觀造像的設置以及宮觀的布局往往體現宋德方提出的全真列祖正宗道統論。可以說，宋德方的全真列祖論是全真宮觀布局造像的指導思想和理論基礎。元代中、後期大有作爲的全真掌教均出於宋德方法系。他門下先後有四位弟子在元代中、後期擔任過五任全真掌教，樹立了宋德方一系在全真教的領導地位。其原因之一是，宋德方是個積極傳教的實幹家，對道教典籍、宮觀建設、道教神系、全真列祖譜系的建樹等各方面的貢獻最大，在全真教內外有崇高名望，他培養的嗣教門人也是善於應變入世的實幹家，有較爲靈敏的政治頭腦，處變不驚，臨危不懼，在元代早期全真教面臨險惡多變的環境時能夠堅持不懈地弘揚全真列祖，以全真列祖的形象和召喚力凝聚全真，重振全真，終於領導全真擺脫困境，走向中興。宋德方門人在全真教的領導地位保證了宋德方在全真教內外的巨大影響一直延續到元代中、後期。

道教全真派創始人王重陽(王嚞，1113-1170)的七個主要弟子馬丹陽(馬鈺，1123-1183)、譚處端(1123-1185)、劉處玄(1147-1203)、丘處機(1148-1227)、王處一(1142-1217)、郝大通(1140-1212)、孫不二(1119-1182)是全真第二代主要大師，

---

1 如禹謙撰〈碧虛楊真人碑〉謂：「全真之教尚矣，肇自重陽，逮夫丹陽、長真、長生、長春而後，支分派列，各有所宗。出丹陽之門而能大其傳者，碧虛師(楊明真1150-1228)其人也。」載劉兆鶴、王西平編，《重陽宮道教碑石》(三秦出版社，1998)，頁76。又如曾任元翰林學士承旨的張起巖(1285-1353)有曰：「近世全真氏出，益恢以大。業是者又自分其派為四、五，衍為六、七。」張起巖，〈亳州天靜宮興造碑〉(1332)，明隆慶三年刻本《中都志》，卷7；《全元文》(江蘇古籍出版社，1999)，卷1141，冊36，頁115。

2 張廣保，《金元全真道內丹心性學》(生活·讀書·新知三聯書店，1995)，第3章討論了郝大通之徒王志謹和弟子姬志真為主的「盤山派」的心性論。

在他們身後被稱爲「七真」。「七真」一詞的使用使他們具有同等地位。但是他們在世時「七真」一詞尙不流行，他們在教派內的地位也不同。馬、譚、劉、丘爲王重陽嫡系，王重陽所謂「一弟(馬)一侄(譚)兩個兒(劉丘)」[3]是也。因爲四人追隨其師從山東到南京(汴京)，王重陽在南京去世後又遵循其遺願，繼續前往其在關中終南劉蔣村的故居，創建全真祖庵，並四處化緣，重返南京，將其靈柩運回祖庵安置，前後守靈三年。期滿，四人在鄠縣秦渡鎭真武廟月夜論志，翌旦相互告別，分赴四處繼續修煉並傳布王重陽之教。雖然均是出家修道，馬丹陽強調居住簡樸隱逸修煉，頗合王重陽出家依倚於茅庵草舍、不大興土木的教導[4]。劉處玄則更屬志名宮大觀。兩種不同觀念的一次衝突是劉處玄迎接馬丹陽重返山東時，馬丹陽批評他衣冠華麗。但是馬丹陽這位全真第二任教主也已經預見到，他的「屋不過三間、道伴不過三人」[5]的理想出家修道方式，已經不能滿足全真教的迅速傳播，全真宮觀的發展不可避免；他向丘處機預言：吾歿之後教門大興，四方往往化爲道鄉，道院皆敕賜名額。又當住持大宮觀[6]。王處一雖然不屬嫡系，但是對全真教在金末的崛起發揮了至關重要的作用。在第二代大師中劉處玄、王處一、丘處機擅長傳統道教黃籙科範，注重宮觀建設。

七真之後全真第三代最重要大師是包括宋德方在內的丘處機十八高弟。他們跟隨丘處機歷盡艱辛西遊中亞，助師完成覲見、試圖開化成吉思汗的歷史功業。其中又以全真第六任掌教尹志平(1169-1251)、第七任掌教李志常(1193-1256)以及宋德方業績最爲昭著。尹志平最初是馬丹陽弟子，傾向於丹陽居庵隱逸的傳統。李志常始終侍奉丘處機，學習了其師積極入世，救苦度人的一面。宋德方最初學道於劉處玄，又受度於王處一，再參拜丘處機，繼承了三師的傳

3 《重陽全真集》，卷1，頁1，載《道藏》(文物等三家版)，第25冊，頁691。

4 王重陽曰：「雕梁峻宇，亦非上士之作為。大殿高堂，豈是道人之活計。斫伐樹木，斷地脈之津液。」〈重陽立教十五論〉，頁2，《道藏》，第32冊，頁153。

5 〈丹陽馬真人十勸碑〉，載陳垣，《道家金石略》(文物出版社，1988)，頁432。馬丹陽曾經自責自己修道菴三間：「馬風子，創置屋三間，動土興工經一載，殺傷螻蟻命須還，死墮鬼門關。錯中錯，追悔亦應難。造下業緣須受苦，刀山劍樹定蹟攀，怎得列仙班？」馬丹陽，《漸悟集》，卷上，頁24，〈道友修菴〉之五，《道藏》，第25冊，頁462。

6 李道謙，《七真年譜》(1271)，頁19-20，《道藏》，第3冊，頁387。

統，即所謂「三燈續一燈」，熱心於建宮造像、舉行醮壇法事、編修道藏。雖然宋德方沒有主持過全真法席，但是他對全真乃至道教的建樹，在丘處機之後無出其右者。因此他在全真內外、蒙元朝野受到廣泛尊敬，甚至獲得「天師」的崇高封號，這在全真道絕無僅有。

一、早期的全眞列祖說

由於全真第二代大師七真的努力，到12世紀末、13世紀初，全真逐漸從民間宗教活動發展成爲北方最重要的道教派別。這時全真教開始強調自己是道教正宗，具有正統的教法傳承及一系列傳授正統教法的祖師。越來越頻繁的全真法事活動也需要全真祖師的護持。

全真祖師王重陽對傳統道教齋醮符籙等法事活動雖有興趣[7]，但他自己卻不願參加爲亡靈舉行的齋醮法會[8]。全真初期只是注重個人修行，聲望有限，尚不能代替傳統黃冠，擔負起爲大眾提供宗教服務的社會職責。王重陽創建了全真最早的祖師傳承說：即他的師祖(的祖)是鍾離權，師父是呂洞賓，師叔是劉海蟾。他們是給他「秘訣親傳」的直系師真：「正陽的祖，又純陽師父，修持深奧。更有真尊唯是叔，海蟾同居三島。弟子重陽，侍尊玄妙，手內擎芝草。」[9]他的另一首詩顯示，這三位先後傳承的神仙即組成他的「三師」：「漢正陽兮爲的祖，唐純陽兮做師父，燕國海蟾兮是叔主。終南重陽兮弟子聚。爲弟子，便歸依，侍奉三師和聖機。」[10]

從第二任掌教馬丹陽起，全真道士受命、應邀、或自主舉辦的齋醮法事日益頻繁。舉行法事時，全真法師不但需要禮拜傳統的道教神祇，更需要禮拜本宗多位師真。有了眾師真的引導、監督、協助、保佑，法事才能圓滿完成。

王重陽的弟子遵循師訓，侍奉鍾離權、呂洞賓、劉海蟾爲全真三祖師，自

---

7 見《重陽全真集》，卷2，頁3，〈終南劉蔣姚二官設醮〉；頁5，〈道友作醮籙符簡〉，《道藏》，第25冊，頁699-700。

8 同上，卷2，頁7，〈知縣邀余拜亡靈余不從〉，《道藏》，第25冊，頁701。

9 王嚞，《重陽全真集》，卷3，頁8，〈酹江月〉，《道藏》，第25冊，頁710。

10 同上，卷9，頁1，〈了了歌〉，《道藏》，第25冊，頁736。

然也會奉其師爲全真祖師之一。馬丹陽多次論及全真教法傳承，自命爲王重陽的繼承者。如「……鍾與呂訣，復授王風仙。侗(馬丹陽)得遇，獲深趣……」[11]；「師祖鍾離傳呂，呂公得，傳授王公，王公了，秘傳馬鈺」[12]。正如王重陽認劉海蟾爲師叔，馬丹陽認王重陽在終南劉蔣村修行時的兩個道侶——和德瑾(玉蟾,？-1170)與李靈陽(？-1189)爲師叔[13]。王重陽去世後，馬丹陽率譚處端、劉處玄、丘處機入關，首先謁拜和、李於終南太平宮[14]，「待二師以叔禮」[15]。即以和、李爲師叔。所以宋德方大弟子秦志安將王、和、李列爲「全真三祖」[16]。馬丹陽的師弟們又尊馬丹陽爲師叔[17]。馬丹陽開始接受邀請作醮時，不是按照傳統醮儀登壇請神作法，而是登壇內觀，將本師王重陽作爲神祇祈禱。如山東文登縣宰邀請他掌醮救度亡靈，他作詞曰：「……予乃無爲清淨士，未嘗趁醮和天尊，不會登壇行法事。行法事，請黃冠。潔己登壇作內觀。予應加持處環堵，默禱本師天仙官。天仙官，重陽也。發嘆起慈行憫化，千重地獄枷鎖開，一切亡靈罪情舍……」[18]在他的法事中，本師的地位比傳統醮儀中的師真地位更加重要。

劉處玄遵循比較傳統的黃籙齋醮儀[19]，但其中師真也占有關鍵地位。如他描述黃籙齋登壇前的準備過程：「要動天地，清淨餐素。臨醮幾日，行行住住，暗有吏神，晝夜察汝。察得無私，五師來度，上奏天皇，洪禧廣布。」[20]由此可見，法師要受度於多位師真，並且要由師真上奏天庭獲得批准，醮事才能正式進行。

---

11 馬鈺，《洞玄金玉集》，卷6，頁3，〈普救歌〉，《道藏》，第25冊，頁592。
12 同上，卷10，頁14，《道藏》，第25冊，頁618。
13 見馬鈺，《丹陽神光燦》，頁2，〈詠和師叔辭世〉，《道藏》，第25冊，頁623。
14 李道謙，《七真年譜》，頁9，《道藏》，第3冊，頁383。
15 李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷上，頁3，《道藏》，第19冊，頁518。
16 秦志安，《金蓮正宗記》，卷2，頁14，《道藏》，第3冊，頁352。
17 如譚處端，《水雲集》，卷上，頁2，〈贈雲陽程仙〉：「學取終南師叔馬，赤窮窮地堵環中。」《道藏》，第25冊，頁846。
18 馬鈺，《洞玄金玉集》，卷6，頁4，〈發嘆歌〉，《道藏》，第25冊，頁592。
19 參見劉處玄，《仙樂集》，卷3，頁9，〈辛酉歲下元，濱州放籙，立余為度師，余不從，酬贈〉，《道藏》，第25冊，頁436；卷3，頁15，〈上敬奉三教道眾并述懷〉之十三，《道藏》，第25冊，頁438。
20 劉處玄，《仙樂集》，卷3，頁1，〈述懷〉之二，《道藏》，第25冊，頁434。

譚處端在其詩中也吟誦王重陽建立的全真祖師：「鍾、呂、海蟾爲宗祖」[21]，「吾門三祖，是鍾、呂、海蟾，相傳玄奧。師父重陽傳妙語，提挈同超三島」[22]。他在一首應和劉處玄作滿庭芳贊道釋的詞中，全面闡述了全真祖師的源流，宣稱全真祖師的道法直接源自老君，馬、譚、劉、丘爲其嗣續王重陽之主流，而王處一、郝大通爲其異派：「釋氏禪宗，老君道祖，鍾呂海蟾明天。重陽立教，東海闡良緣。唯度丘劉譚馬，分異派，王郝先傳。將來去，十洲仙會，霞友性團圓。」[23] 這是全真早期最系統地論述傳教次第的文字。這種對傳教系統的認知和強調，是受到「釋氏禪宗」的啓發。詞中的全真祖師源流爲老君－三祖－七真。値得注意的是，這裡「七真」組合已經出現，雖然「七真」一詞尙未使用。「七真」原指王重陽及其六個男弟子馬、譚、劉、丘、王、郝；後來王重陽升入「五祖」，「七真」也可指王重陽的七個主要弟子(前六位加孫不二)。爲了便於區別，早期的可稱爲「前七真」，後期的可稱爲「後七真」。詞中把馬、譚、劉、丘當作王重陽嫡傳，這也符合譚處端、劉處玄的一貫思想，如譚處端的詩句「姪處名師叔鈺，蓮四朵步雲歸」[24]，「譚馬丘劉四箇師，逍遙自在做修持」[25]；劉處玄的詩句「丘劉譚馬悟，別有祖師度」[26]，「譚馬丘劉歸去後，大羅朝聖謁仙宮」[27] 等等。

丘處機住持醮儀，禮拜的全真祖師是呂洞賓、王重陽、馬丹陽。雖然他是七真中第一個拜王重陽爲師，但是王重陽一直把他作爲一個侍童對待，而以馬丹陽爲大弟子，去世前又命馬丹陽管領他的修行。所以他也對馬丹陽格外尊敬，視其爲師叔。大定二十八年(1188)二月金世宗召丘處機到燕都，待詔於天長觀。十一日後，命他作高功法師，主持萬春節醮事。四月一日徙居城北官庵，

---

21 譚處端，《水雲集》，卷上，頁20，〈繼丹陽師叔丫髻吟韻〉，《道藏》，第25冊，頁852。

22 同上，卷中，頁1，〈酹江月〉，《道藏》，第25冊，頁852。

23 同上，卷下，頁18，《道藏》，第25冊，頁864。

24 同上，卷上，頁10，〈藏頭拆字〉其一，《道藏》，第25冊，頁848。

25 同上，卷上，頁12，〈述懷〉之七，《道藏》，第25冊，頁849。

26 劉處玄，《仙樂集》，卷2，頁15，《道藏》，第25冊，頁432。

27 《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》(鄭州：中州古籍出版社，1989)，第46冊，頁192。

四月三日，奉聖旨塑純陽、重陽、丹陽三師像於官庵[28]。這是全真史料中最早記錄的全真祖師群像。馬丹陽曾經考慮過爲王重陽塑像，但是否定了這個想法：「馬風子，業障忒愚頑，不認洞天真供養，卻迷俗禮假修完，心意怎清閑。著外境，欲要塑師顏。建塔修堂並立石，不思施主出錢難，罪業積成山。」[29]丘處機應詔，入住燕都最著名的天長觀，按照道教傳統儀軌爲皇帝主持法事，因此必須與傳統道教一樣，塑造師像，以供法事之用，而不能再像馬丹陽一樣省免「俗禮」。他塑造的祖師群像，即他在法事中必須祈請的他的「三師」像：的祖呂洞賓，師父王重陽，師叔馬丹陽。

王處一與丘處機、譚處端、劉處玄一樣，以呂洞賓爲的祖，王重陽爲師父，馬丹陽爲師叔，如他在一首憶丹陽「師」的詞中所述：「的祖純陽，隨時顯異，密傳師父仙宗。重陽憫化，遺教馬扶風……」[30]但是，他的全真祖師說有一重大不同之處，即推崇「東華帝君」[31]，將其認作他七歲時所遇空中啓蒙神師，而王重陽是他第二個師父。他對東華帝君的詳細說明是一首〈沁園春〉詞並引：

> 予自七歲遇東華帝君於空中警喚，不令昏昧。至大定戊子復遇重陽師父，因作此詞，用紀其實云：
>
> 元稟仙胎，隱七歲玄光混太陽。感東華真跡，飄空垂顧，悟人間世夢。復遇重陽，密叩玄關，潛施高論，皓月清風煉一陽。神丹結，繼璇璣斡運，羽化清陽。欣欣舞拜純陽，又虛妙天師同正陽。命海蟾引進，旌陽元妙，古任安尹喜，關令丹陽。大道橫施，驅雲天下，絕蕩冤魔顯玉陽，諸仙會，講無生天理，空外真陽。

---

28 丘處機，《磻溪集》，卷3，頁6，〈世宗挽詞〉，《道藏》，第25冊，頁823。

29 馬丹陽，《漸悟集》，卷上，頁24，〈道友修菴〉之四，《道藏》，第25冊，頁462。

30 王處一，《雲光集》，卷4，頁7，《道藏》，第25冊，頁682。此詞短引曰：「丹陽昇霞，作黃籙醮罷，憶師遂作。」

31 關於東華帝君及其在元代以前的早期前身，見Florian C. Reiter, "Der Name Tung-hua Ti-ch'ün und sein Umfeld in der Taoistischen Tradition," in *Religion und Philosophie in Ostasien*, ed. Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, and Hans-Hermann Schmidt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), 87-99.

此詞首先贊頌的是作爲王處一個人的啓蒙神師東華帝君。然後依次贊頌的全真祖師是王重陽、呂洞賓、鍾離權、劉海蟾、馬丹陽。詞中東華和其他全真祖師的關係並不清楚；而且容易引起疑問：東華僅是王處一神師？還是全真祖師之一？如果是，排位第幾？由於東華有「帝君」的崇高名號，又是第一個受到頌揚，是否是全真第一祖師？如果是，爲何第一祖師越過傳承次第而直接啓蒙於他？這是否有特別抬舉他的含義？在王處一的時代，鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽已經是公認的全真祖師，而東華帝君還不是，因爲在王重陽和他的其他弟子的傳世文集中並無作爲全真祖師的東華帝君之說。正如學者指出，王重陽和他的其他弟子均沒有談到東華帝君[32]。王重陽〈重陽真人授丹陽二十四訣〉有曰「東華帝君是心也，化十方大帝是腎也。」[33] 這裡東華帝君用作內丹術語，與「金公」同意，並無全真祖師之意。彭致中集《鳴鶴餘音》(1347)收錄王重陽〈滿庭芳〉詞，內容是全真宗派，內有東華教主。但詞顯然是後人託名之作[34]。俞應卯〈鄠縣秦渡鎮重修志道觀碑〉謂王重陽臨終時對門人曰：「東華、鍾、呂之約不敢愆期。」[35] 但是標準的王重陽傳記均無此說[36]。馬丹陽《洞玄

32 Peter Marsone, "The Accounts of the Foundation of the Quanzhen Movement: A Hagiographic Treatment of History," *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): 106; 張廣保，〈蒙元時期全真祖宗譜系形成考〉，盧國龍編，《全真弘道集：全真道——傳承與開創，國際學術研討會論文集》(青松出版社，2004)，頁91-125。

33 〈重陽真人授丹陽二十四訣〉，頁2-3，《道藏》，第25冊，頁807-808。

34 見彭致中集《鳴鶴餘音》(1347)，卷3，頁1，《道藏》，第24冊，頁268。詞曰：「汝奉全真，繼分五祖，略將宗派稱揚。老君金口，親付與西王。聖母賜東華教主，東華降，鍾離承當。傳玄理，富春劉相。呂祖悟黃粱。登仙弘誓願，行緣甘水，復度重陽。過山東遊歷，直至東洋。見七朵金蓮出水，丘劉譚馬郝孫王。吾門第，天元慶會，萬朵玉蓮芳。」這是一首很好的全真道統頌詞，但不可能是王重陽所作。王詩文集中從未有五祖七真之說。王重陽去世時身邊只有四個弟子，全真尚未發展成為一個宗派。所以不可能談宗派及五祖。相同的觀點又見於趙衛東，〈東華帝君與金元全真道〉，王志民主編，《齊魯文化研究》第7輯(山東文藝出版社，2008)，頁216-221。

35 俞應卯，〈鄠縣秦渡鎮重修志道觀碑〉，載李道謙，《甘水仙源錄》，卷9，頁3，《道藏》，第19冊，頁795。

36 金源璹，〈全真教祖碑〉(1225)，載陳垣，《道家金石略》，頁452；劉祖謙，〈終南山重陽祖師仙跡記〉(1232)，載陳垣，《道家金石略》，頁461；姬志真，《雲山集》，卷7，頁1-4，〈重陽祖師開道碑〉，《道藏》，第25冊，頁411-412；秦志安《金蓮正宗記》，卷2，〈王重陽傳〉，《道藏》，第3冊，頁349。

金玉集》記錄其師臨終所言亦無此內容[37]。有些史料謂馬丹陽崇奉東華，但也是後人之說，不一定是事實。例如，據元集賢學士焦養直(卒年1308)大德九年(1305)[38] 撰〈寧海州紫府洞白石神像記〉，大定壬寅(1182)馬丹陽(自陝西)西來文登，行視崑崳紫金峰(東華)帝君故宅，嘆曰：靈都真境實此地，於是營建，閱月告成，「謂古仙東華嘗棲於此，因以『東華』名之」[39]。這裡東華被稱爲「古仙」，似乎尚無全真祖師之意。但翰林修撰鄧文原撰、皇慶元年(1312)立石的〈東華紫府輔元立極大帝君碑〉敘述此事時謂，馬丹陽稱東華爲全真教宗：「肇金大定間，丹陽師馬君劉夷榛薉，以營以構。曰：昔仙人東華君常棲真於此，吾全真教宗也。因名其觀爲東華。」[40] 崔佐至正三年(1343)撰〈東華宮玉皇閣記〉敘述同一事時說，丹陽祖師，尋訪道宗仙跡，「方知此地(崑崳紫金峰)爲東華帝君之故宅也，因號『東華』」[41]。又據光緒《文登縣志》馬丹陽所建東華宮，貞佑之兵山東大亂，宮遂廢。王處一命其徒扈慶真復修葺[42]。據以上元代以來的資料，馬丹陽早在大定壬寅(1182)已經崇奉東華帝君，爲其修宮；鄧文原碑甚至說他已經奉東華爲全真教宗。但是馬丹陽自己在兩首癸卯(1183)四月所作的詞中談論全真祖師傳承，只贊鍾呂劉王而不論東華：「欽崇教主唐才呂，遵奉講師漢將鐘……誰繼重陽師父踵，丘劉譚馬闡家風」[43]；「離傳呂呂傳王，父傳予厤麥豐」[44]。可見實際上馬丹陽並沒有尊東華爲全真教宗。即使他確實爲東華修葺道宮，也是將其視爲「古仙」而已，不算作全真祖師。首先將東華帝君與全真祖一同供奉的是王處一，但是他在上述詞和引中並沒

37 馬丹陽，《洞玄金玉集》，卷1，頁3，《道藏》，第25冊，頁560。

38 關於此碑文年代，光緒《文登縣志》，卷4，頁14(成文出版社重印本，頁313)稱作於大德九年。

39 嘉靖《寧海州志》，轉引自王宗昱，《金元全真教石刻新編》(北京大學出版社，2005)頁43。

40 載光緒《文登縣志》，卷4中，頁15(成文出版社重印本，頁315)。

41 崔佐，《東華宮玉皇閣記》，光緒《文登縣志》，卷4中，頁16(成文出版社重印本，頁317)。

42 光緒《文登縣志》，卷4中，頁14(成文出版社重印本，頁313)。

43 馬鈺，《洞玄金玉集》，卷4，頁4，《道藏》，第25冊，頁584。據詞前小引，此詞是馬丹陽癸卯四月行化道過福山時作。

44 馬鈺，《洞玄金玉集》，卷4，頁4，《道藏》，第25冊，頁584。此詞是行化芝陽為道友作；據李道謙，《七真年譜》(頁12，《道藏》，第3冊，頁384)，其時為癸卯四月。

有明確說明東華與其他全真祖師的關係。明確將東華帝君列爲全真始祖的是宋德方。

二、宋德方的全眞列祖道統論

1. 宋德方生平

現存最重要的關於宋德方的史料和史跡包括宋德方門人、進士李鼎所撰的〈玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘並引〉(1262立石)[45]，翰林學士王鶚[46](1191-1274)所撰的〈大朝重建大純陽萬壽宮之碑〉(1262)，正奉大夫、參知政事商挺(1209-1289)所撰的〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉(1274祁志誠立石；完顏德明重刊)[47]，全真大師、史家李道謙[48](1219-1296)《終南山祖庭仙真內傳》(1284年序)卷下的〈披雲真人〉傳[49]，〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮〉碑(1290年立石)[50]，翰林直學士、太中大夫、西蜀四川道提刑按察使王利用所撰〈玄通弘教披雲真人道行之碑〉(1320)[51]以及此碑碑陰的〈披雲真人門下法派名氏之圖〉[52]，山西龍山石窟現存造像、題記，1959年在山西永樂宮發掘的宋德方墓。此外，李志常《長春真人西遊記》，金代元好問(1190-1257)爲宋德方弟子秦志安(1188-1244)所撰的〈通真子墓碣銘〉[53]，宋德方墓誌〈先師玄都至道披雲真人宋天師真贊〉[54]，《道藏尊經歷代綱目》[55]，至元七年(1270)聖旨

45 載陳垣，《道家金石略》，頁546-549。
46 王鶚傳記，見《元史》，卷160，頁3756-3757。
47 載陳垣，《道家金石略》，頁613-614。
48 李道謙傳記，見集賢學士嘉義大夫宋渤撰〈玄明文靖天樂真人李公道行銘并序〉，陳垣，《道家金石略》，頁713-715。
49 卷中，頁20-23；載《道藏》，第19冊，頁539-540。
50 載陳垣，《道家金石略》，頁668-669。
51 同上，頁753-754。
52 拓片見《北京圖書館藏中國歷代石刻拓片匯編》(中州古籍出版社，1990)，第49冊，頁82。
53 載元好問，《遺山集》，卷31，頁13-16，載《四庫全書》，1191冊，頁349-350；陳垣，486-487。
54 載陳垣，《道家金石略》，頁524-525。
55 同上，頁617-618。

〈萬壽宫披雲真人制詞碑〉[56]以及許多其他元代碑文也有一些相關資料。元代以後資料如《山西通志》、《萊州府志》、《掖縣志》等地方志也保存了一些史料。根據上述史跡和比較可靠的史料，可以對宋德方生平加以歸納。

宋德方，字廣道，號披雲，山東萊州掖縣神山(寒同山)西南三十里之平村人。大定癸卯(1183)八月一日出生。僅能說話便好讀書，穎悟強記。十二歲(1194)時問其母，人有死否，母曰有。又問何以得免。答：可詣武官(村)問劉師父(劉處玄)。於是明日徑往。劉處玄愛其骨格清秀，音吐不凡，留侍幾杖，啓之以道法。後得度於王處一，占道士籍。劉處玄仙去(1203)，事丘處機于棲霞。儒道經書尤所酷好，詩書子史罔不涉獵。

興定庚辰(1220)丘處機以「欲罷干戈致太平」[57]的恢弘救世心懷，應邀會見成吉思汗，離開萊州北行，宋德方為隨行弟子十八人之一。辛巳(1221)二月十一日過野狐嶺(在撫州，今河北萬全膳房堡北)。十年前這裡曾是成吉思汗攻打金朝之初取得第一次重大勝利的戰場。辛未(1211；一說壬申，1212)，成吉思汗圍撫州，金將達實率金兵號四十萬，列陣野狐嶺。木華黎(Mukhali, 1170-1223)率領蒙軍敢死隊突擊陷陣，成吉思汗領諸軍並進，大敗金兵，死者蔽野塞川，「殭尸百里」[58]。丘處機一行過野狐嶺時，仍見當年戰場累累白骨。宋德方指白骨曰：「我歸當薦以金籙，此亦余北行一端因緣耳。」[59]他在西遊返途中履行許愿，於癸未(1223)十一月望日，同尹千億醮於德興龍陽觀，濟度野狐嶺孤魂。據李志常，醮前數日天氣稍寒，但是在設醮的二夜三日之時，天氣溫暖如春[60]。意謂宋德方設醮妙有應驗。甲申(1224)二月初，他隨師結束西行，返回燕京，住長春宮。丘處機曾經對他說，「汝緣當在西南。」他對丘處機談到道經泯滅宜為恢復之事。丘回答說：「茲事體甚大，我則不暇。兼冥中自有主之者。他日爾當任之。」[61]丘處機於丁亥(1227)七月謝世，遺言令宋道安提舉教

56 載陳垣，《道家金石略》，頁598。

57 丘處機西遊詩句，引自李志常，《長春真人西遊記》，卷下，頁4，《道藏》，第34冊，頁492。

58 《元史》，卷119，頁2930。

59 李志常，《長春真人西遊記》，卷上，頁9，《道藏》，第34冊，頁483。

60 同上，卷下，頁14，《道藏》，第34冊，頁495。

61 李鼎撰，〈玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘并引〉，載陳垣，頁547；李道謙，《終

門事，尹志平副之，張志松又其次，王志明依舊勾當，宋德方、李志常等同議教門事[62]。同年尹志平擔任全真第六任掌教後，令宋德方提點教門事。壬辰(1232)，大行台外郎崞州(在山西北部)王純甫邀請他前往主持醮事。癸巳(1233)，時行臺河東的大丞相(平陽行省丞相)胡天祿也請他主持醮事[63]。甲午(1234)他遊太原西山，發現古昊天觀故址，有二石洞(即今龍山石窟第4、5窟)[64]，內皆道家石像(根據石像的風格目前可知兩窟均為唐時所建[65])，壁間有宋仝二字，於是在此修葺古洞，開鑿全真新洞四窟，費時三年(1234-1236)。自戊戌(1238)春至己亥(1239)秋，宋德方高第秦志安、李志全開鑿披雲洞(第六窟)，內奉宋德方石雕坐像。這是道教史中現存唯一一個高道在世時爲其雕刻的石像。

古昊天觀全真主要石窟落成後，丁酉(1237)胡天錄再設大醮於平陽，宋德方複往主持醮事。他在平陽玄都觀[66]想到丘處機數年前編修道藏的囑咐，與門人秦志安等策劃編印道藏。他對秦志安說：「喪亂之後，圖籍散落無幾，獨管州(今太原西北部)者僅存。吾欲力紹絕業，鋟木宣布，有可成之資，第未有任其責者耳。獨善一身，曷若與天下共之？」[67]胡天祿聞訊資助白銀一千五百兩以爲創始之費。他把資金交給秦志安，並統籌規劃、度時量費、擇人審材，購求遺經，令秦于玄都觀總其事。在編修道藏期間，他可能多居於作爲刻書總局的玄都觀。此觀的位置，各種史料只是籠統地說平陽玄都觀，但具體的位置最有可能是在絳州城內正平坊[68]。他參校政和、明昌道藏目錄編錄通讀，補完亡

(續)

南山祖庭仙真內傳》，卷下，頁21-22，《道藏》，第19冊，頁539。

62 李志常，《長春真人西遊記》，卷下，頁24，《道藏》，第34冊，頁499。

63 關於胡天錄，見趙琦，〈蒙元初期的行省丞相胡天錄及其結交的文士〉，《元史及民族史研究集刊》，第16輯(2003)，頁33-37。

64 石窟編號根據張明遠，《太原龍山道教石窟藝術研究》(山西科學技術出版社，2002)。

65 史巖，〈龍山石窟考察報告〉，《新美術》，1980年2期，頁33-42；張明遠，〈唐代龍山石窟研究〉，《美術觀察》，1996年2期，頁52-55。常盤大定將這兩窟稱為「李志全洞」和「秦志安洞」，顯然不正確；見常盤大定，関野貞，《中国文化史跡》(法蔵館1975重印)，頁114-115。

66 李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷下，頁22，《道藏》，第19冊，頁539。

67 元好問，《遺山集》，卷31，頁14，〈通真子墓碣銘〉，載《四庫全書》，第1191冊，頁349。

68 據李侃、胡謐纂修，《山西通志》(成化十一年刻本，1475)，卷5，頁89，《四庫全書存目叢書》(濟南：齊魯書社，1996)史部174冊，頁157，山西有四個玄都觀：一在石州東北安業坊，元中統建；一在寧鄉縣治東一里臥龍岡腹，元至元間建；一在洪洞縣

缺，搜羅遺逸[69]，共得七千八百餘卷[70]。在金藏《玄都寶藏》三洞四輔經典基礎之上，又加入全真著作，如秦志安著《金蓮正宗記》、《仙霞錄》等。爲了刊鏤經版首先于平陽[71]、晉、絳設立四局，繼於秦中設九局，太原七局，潞、澤二局，懷、洛五局，總共二十七局。每局置通經知道之士讎校文字，由秦志安總督。役功者三千多人，衣食日用，皆由宋德方負責供給。又將人員編爲六局負責印刷[72]。於濟源、河中、終南祖庭三處製造上品精潔復紙，以供百藏經卷印製之用[73]。首先印製三十套，亦稱《玄都寶藏》。分別由著名宮觀收藏。但遠不能滿足需要，又有各方附印者百餘家，雖然自備紙張，工墨裝題仍需宋德方提供[74]。當時甚至有儒學收藏此三洞秘書者[75]。總共印製一百二十藏。整個編修過程起於丁酉(1237)，完成於甲辰(1244)。道藏印製發行後，宋德方又加以推廣。他擔心學習者初次見到如此龐大的道經，不知其中前後貫通的實質，或許產生望洋興嘆之感，因此爲每套經典設立一位通經知典的主師席，講演解釋經典。宋德方倡導的這一個壯舉，拯救了許多道教經典，成爲流傳至今的明代《正統道藏》之基礎。因此宋德方不僅是道教史，也是中華文化歷史中的功臣。宋德方平生所作詩文收入《樂全集》前、後二集，可惜未能流傳於今。

宋德方在各地廣建宮觀，自燕齊及秦晉，星分棋布。其數量說法不一：據李鼎，多達「幾百餘區」[76]；據商挺，「大小百餘區」[77]；據王利用，「凡四十

(續)

治東北朝陽坊，元泰定四年建；一在絳州城內正平坊，元初建。又據乾隆《絳州志》，玄都觀在城西北正平坊，元初有宋德方祠，嘉靖初毀。此觀又名玄都萬壽宮，見覺羅石麟等監修、儲大文等編纂，《山西通志》(雍正十二年，1734)，卷171，頁52，《四庫全書》，第548冊，頁322。

69 李鼎，《宋天師祠堂碑銘并引》，陳垣，頁547。

70 陳國符，《道藏源流考》(中華書局，1963)，頁166。

71 宋德方編修道藏主要是在山西南部的平陽一帶，因為平陽在金元時期是個重要的印書中心。關於這個地點，陳垣《道家金石略》(頁613)、國家圖書館藏油印本《永樂宮碑錄》(頁16)、山西省永樂宮遷建委員會辦公室及永樂宮文物管理所編《永樂宮碑誌選輯》(油印本，1960；頁40)所刊商挺撰〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉均作「中陽」。但是「中陽」很有可能是「平陽」之誤。「中陽」在山西最西部，接近陝北。

72 商挺，〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉，載陳垣，《道家金石略》，頁613。

73 李志全，〈濟源十方龍祥萬壽宮記〉(1250)，載陳垣，《道家金石略》，頁507。

74 商挺，〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉，載陳垣，頁613。

75 〈重修廟學記〉，覺羅石麟、儲大文等編修，《山西通志》(1734)，卷203(四庫本)。

76 李鼎，〈玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘并引〉，載陳垣，頁547。

餘區」[78]；據李道謙，「幾四十餘區」[79]。估計宋德方親自參與修建的宮觀庵有近四十個，但是屬於他法系的，約有二百餘區。

在宋德方修建的宮觀中，最爲重要的是原址在山西永濟縣永樂鎭、現址在山西芮城縣城北郊的永樂宮(純陽宮；純陽萬壽宮)。它與陝西終南的重陽萬壽宮、燕京的長春宮並列爲全真教的三大祖庭。但是目前只有永樂宮保存了原有的建築、壁畫，其他二祖庭的原有建築、造像均早已被破壞。在三大祖庭以下的所有全真宮觀中，僅有宋德方開鑿的龍山昊天觀石窟遺留至今。因此永樂宮和龍山石窟是研究全真宮觀的珍貴實物遺存。庚子(1240；一說癸卯[80]，1243)宋德方自甘棠來到永樂鎭，拜謁當地祭祀神仙呂洞賓的純陽祠。此處據說是呂洞賓的誕生之地。因爲王重陽以呂洞賓爲師，呂洞賓成爲全真祖師之一。宋德方見其祠荒殘狹隘，無人葺修，決心將其擴建成爲道宮，这即是後來的永樂宮[81]。他召集道侶說：「茲中條(山)之南，洪流(黃河)之北，名山大川，陽明交會之地。氣盛必變，實生純陽呂祖。是氣流行，曾不間斷，他日亦當有繼而出者。予年運而往，將以其宮易祠，不惟光大純陽之遺跡，抑亦爲後來繼出者張本耳，汝輩其勉之哉！」隨後呂公祠原先住持道士和施主將祠堂並地基具狀獻給宋德方，又施水地三十畝，磨窠一區[82]。這是原來不屬於全真教的道觀、道士、及施主認宗的一種方式，即宣示從此本祠及其道士、地產、信士歸宗於全真宋德方法系。在眾人再三懇切請求下，宋德方同意任住持，並將呂公祠易名爲「純陽觀」。成化《山西通志》(成化十一年刻本，1475)收錄有宋德方七律二首，題爲〈純陽觀〉，據詩名可知詩作於甲辰(1244)純陽觀陞級爲純陽宮之前。第一首詩說明建觀的目的是弘揚玄元——呂洞賓－王重陽及七真這一全真祖師傳承譜系：「玄元垂福建皇唐，呂祖登真謁上方。累次化身緣地肺，復將甘水度重陽。七真繼體聲華大，四海還淳道德昌。今日諸孫親演教，普令祖宗發天藏。」

(續)

77 商挺，〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉，載陳垣，頁614。

78 王利用，〈玄通弘教披雲真人道行之碑〉，載陳垣，頁753。

79 李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷下，頁23，《道藏》，第19冊，頁540。

80 同上；王利用，〈玄通弘教披雲真人道行之碑〉，載陳垣，頁753。

81 從呂洞賓神話角度研究永樂宮的著作有Paul R. Katz, *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy* (Honolulu: University of Hawai'i, 1999).

82 李鼎，〈玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘并引〉，載陳垣，頁547-548。

筆者認爲永樂宮的總體建築設計和三清殿神壇東、西壁的壁畫正是展現了全真教的這個正宗道統[83]，完全體現了宋德方的建觀本意。第二首詩說明宋德方多次遊訪呂公祠和附近山水，有完成《玄都寶藏》後隱退此地之意：「春深花柳滿郊丘，雷澤聊爲十日遊。三洞藏經功欲就，一身化導意殊休。趂人嶽色連天遠[84]，逐馬河聲卷地流[85]。莫說頻煩到祠下，他年永樂是菟裘。」[86] 他曾經對尹志平談到他所游之處，甚愛河東永樂。此後由於他忙於編修道藏等活動而不能久駐永樂，但仍將此視爲最終歸宿。

辛丑(1241)春正月，已經辭去掌教職位的尹志平彙集四方道流，重葬王重陽靈柩於終南重陽宮白雲殿。宋德方也前往參加會葬。同年春他游王屋山，登天壇。焚香拜畢，見殿廡摧毀，壇級隳圮，命門人重建[87]。大約在其後兩年(1242-1244)之間，宋德方曾經返回過他的故鄉萊州掖縣，並且在馬鞍山和神山(寒同山)開鑿石窟。

甲辰(1244)春他到終南重陽宮，參加開府西涼、鎮守陝甘等地的闊端太子舉辦的醮事。上元日(正月十五)闊端派遣的使者在重陽宮修金籙醮七晝夜，宋德方是主持醮事的五位全真大師之一[88]。同年(1244)他再次來到永樂指授擴建事宜。隨後繼續北上，前往懷沁、平陽、太原，最終返回到終南重陽宮。《玄都寶藏》完成後，他退居於終南雪堂，每天與耆年宿德相會談道。

據王鶚〈大朝重建大純陽萬壽宮之碑〉，甲辰(1244)暮冬永樂呂祖祠堂受到野火焚燒。明年有敕陞觀爲宮，進真人(呂洞賓)號曰天尊。宋德方在陝右謂

83 Anning Jing, "The Yongle Palace: The Transformation of the Daoist Pantheon during the Yuan Dynasty," Ph D. diss., Princeton University, 1994; "The Symbolic Meaning of the Architecture of the Yongle Palace," paper presented at "International Conference on Chinese Architecture," Hong Kong University, June, 1995; "Portraits of Daoist Masters," International Conference on Daoism, Harvard University and Boston University, July 6, 2003.

84 指遠方的華嶽景色。

85 此處「河」指黃河；永樂宮原址在永樂鎮，位於黃河北岸。

86 李侃、胡謐，《山西通志》，卷16，頁110，《四庫全書存目叢書》(濟南：齊魯書社，1996)史部174冊，頁686。

87 李志全，〈重修天壇碑銘〉(1249)，陳垣，《道家金石略》，頁505。

88 李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷下，〈洞真真人(于善慶，1166-1250)傳〉，頁11，《道藏》，第19冊，頁536；〈白雲真人(綦志遠，1190-1255)傳〉，卷下，頁25，《道藏》，第19冊，頁540。

其徒曰：「師陞其號，觀易以宮，苟不修崇，曷以稱是。」他將重修之事告訴尹志平、李志常，求得他們的支持，任命燕京都道錄潘德冲(1191-1256)充任河東南北路道門都提點，負責修建永樂宮[89]。由此可知，這時宋德方仍在終南。可能因爲他已功成身退，不具體指導重建的日常工作。

丁未(1247)十月十一日，宋德方在終南略示微疾，逝於居所待鶴亭，春秋六十五。七日後權瘞於重陽宮仙蛻園。他的遺愿是埋葬在他最喜愛的風水寶地永樂鎮。戊申(1248)秋，朝廷授權遷葬他到永樂。冬季，門人按照他的生前本志，把靈柩從終南遷移到永樂鎮。沿途道眾郊迎路祭、爭相挽留，進行緩慢，日不半舍。於是河東地方軍政當局派出官員乘騎前去迎接，強力護行，始不再有人敢於阻滯。靈柩到達後，再次臨時入土。他主持編修的《玄都寶藏》的經版於庚戌(1250)運到永樂宮與他身後團圓並集中保存。甲寅(1254)他的靈柩遷葬於永樂宮宋天師祠堂[90]。究其原委，蓋因宋德方去世時，永樂宮重建，主要大殿尚未動工，而修建宋德方祠堂只能等到供奉道教主神、全真祖師的幾個大殿基本竣工之後。靈柩運到後只能再次權瘞。壬子(1252)，永樂宮重建已經初具規模，然後在宮之西北隅建成宋天師祠堂，祠堂內設置宋德方塑像，殿壁繪有壁畫，並在甲寅遷葬靈柩於此。會葬者萬餘人，掌教李志常命河東南北兩路道教都提點潘德冲主持葬禮。他的石槨蓋正中刻字：「十方大純陽宮玄都至道東萊披雲宋天師。」值得注意的是，他的籍貫和頭銜前冠以永樂宮的正名，可見他和此宮的特殊關係。

現存永樂宮有一個關於「披雲殿」的石碑，是玄門樂清道人吉法真撰《重修披雲殿像碑記》(1528)，未見發表。碑謂宋真人陞化，葬於永樂鎮北峨嵋嶺下，故有祠堂存之。近來住持者皆暫而不久，不能弘大其業，祠堂名雖存而實廢。嘉靖七年(1528)當地信士等集資捐資重修殿宇和塑像。在光緒《永濟縣志》卷一圖攷《永樂宮圖》中有「披雲道院」，即宋德方祠堂。[91]

1956年6月北大宿白等到永樂宮調查時，「披雲道院」僅存基址及四個碑

89 載《永樂宮志》(山西人民出版社，2006)，頁155。
90 李鼎，〈玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘并引〉，載陳垣，頁548。
91 光緒《永濟縣志》，卷1，頁11。

石[92]。隨著永樂宮從永樂鎮到芮城北郊的遷建工程，宋德方墓、潘德冲墓、「呂祖」墓也遷移到新址。山西文管會和考古所於1959年12月7日至60年1月15日在永樂宮原址發掘清理了這三墓。宋德方墓位於永樂宮西北峨嵋嶺上。墓塚高約7公尺，寬17.3公尺，近似方錐形。塚前立一石碑，上刻「玄通弘教披雲真人宋君之墓」。封土下爲磚券洞室墓。墓室前部有墓誌碑[93]，碑末落款：「時歲次甲寅(1254)小春望日立，門人李志鼎謹題」。此後又有一行字：「故玄通宏教披雲真人宋公之墓誌，乙亥(1275)年春三月三日遷。」說明墓乙亥又被遷移過一次，最終遷到永樂宮西北峨嵋嶺。這時的全真掌教是宋德方門人祁志誠(1219-1293，1272年底-1285任掌教)，這次再遷是他的主張。他曾寫道，「余疇昔甚愛河中永樂，純陽宮之西地勢極佳，嘗擬改葬先師披雲真人，未決。忽一日靜中見先師過門，急從之，已失所在。遂得一絕云：不覺不知可便歸，明明白白也宜時。兩端事理從君用，遠近無爲無不爲。」[94] 考古發掘時墓室正中石槨內的木棺裡面有宋德方遺骨[95]。此墓隨永樂宮搬遷後，現坐落在永樂宮新址後部新建的三仙(呂祖、宋德方、潘德冲)園。

2. 宋德方的全眞列祖道統論

宋德方明確將東華帝君列爲全真始祖。他受王處一引度出家，因此王處一是他的尊師之一。他繼承師說，並加以發揚光大，不但明確了東華的地位，同時也建立了一個完整的全真列祖傳教體系。其特點是強調始祖的「帝君」和古仙身分，以其爲引導，把全真列祖納入以三清、四帝爲首的傳統道教神系，直接嗣續道教主尊、主神。全真祖師依次單線傳承太上教法，顯示了全真教在道教傳法中的正統地位。

正統道法一脈相承的傳道系統，常被稱爲道教之「道統」。如元代全真道士苗太素(苗善時)主編《玄教大公案》，道士柯道冲作序言：「自周漢以來，惟

92 宿白，〈永樂宮創建史料編年〉，《文物》，1962年第4、5期，頁84。
93 宋德方墓誌銘〈先師玄都至道披雲真人宋天師真贊〉，載陳垣，頁524-525。
94 洞明子(祁志誠)，《西雲集》，卷下，頁9，《道藏》，第25冊，頁541。
95 山西省文物管理委員會、山西省考古研究所，〈山西芮城永樂宮舊址宋德方、潘德冲和「呂祖」墓發掘簡報〉，《考古》，1960年第8期，頁22-25。

尹子嗣祖位金闕帝君，繼道統，授東華帝君。帝君傳正陽鍾離仙君。鍾傳純陽呂仙君。呂傳海蟾劉仙君。劉南傳張紫陽五紫(祖)，北傳王重陽七真。道統一脈自此分而爲二。清菴李君得玉蟾白真人弟子王金蟾真人授受，爲玄門宗匠，繼道統正傳以襲真明。亦多典集(籍)見行于世，實菴苗太素師事之。」[96]

相繼不斷的單線傳教概念始自禪宗傳燈說。韓愈(768-824)受其影響首倡儒家「道統」說[97]，原指儒家傳道系統。但是儒家的道統時斷時續[98]。全真教的道統說借鑒佛儒兩家之說，是三教合一的產物。在全真教第二代以後的大師中，沒有其他任何人像宋德方一樣致力於全真列祖道統說的建立。

宋德方論述全真列祖道統正傳的代表作是〈全真列祖賦〉。它是建立全真祖師授受法統理論的綱領性文件。該賦的真實可靠性，下文將要論證，首先介紹一下其內容。此賦以「無名道人」回答「絕相公子」問題的形式，首先宣稱三清是全真之主，四帝是全真之師，然後按照先後傳承次序列出全真列祖二十位：1東華帝君，2鍾離權，3呂洞賓，4劉海蟾，5王重陽，6和玉蟾，7李靈陽，8馬丹陽，9譚處端，10劉處玄，11丘處機，12王處一，13郝大通，14 孫不二，15默然子劉師叔(劉通微)，16長清子嚴處常，17史風子(史公密，史處厚)，18回陽子于公，19雲中子蘇鉉，20雲陽子姚玹。這篇十分重要的全真文獻全文如下：

玄通弘教披雲真人全真列祖賦

(二十六行，行七十三字，正書。榮祿大夫大司徒王淮賢篆額)

無名道人閒居于丈室，絕相公子□進而問曰：「我聞吾子參全真出世之宗，習太上不言之教久矣乎，必能深究其宗派首末也。其祖何先，其宗何始，僕雖不敏，亦可得而聞乎？」對曰：「何先生之發問造次也。吾聞，將濟巨海者必階於岸，將登太山者必因於麓。爾未嘗遊涉乎正教之藩離，而輒欲窺其堂奧，其可乎哉？雖然，今日方暇，吾不忍廢此高論，請為吾子談其標末而已。

96 苗太素(苗善時)主編，《玄教大公案・序》，頁2，《道藏》，第23冊，頁889。
97 陳寅恪，〈論韓愈〉，《金明館叢稿初編》(北京：三聯書店，2001)，頁319-320。
98 見錢穆，《中國學術通義》(臺北：學生書局，1975)，頁93-95。

全真非道乎哉？道固無始。全真非德乎哉？德固無先。三清，全真之主也，不全其真，曷為三清？四帝，全真之師也，不全其真，曷為四帝？由是言之：龍漢以前，赤明之上，全真之教固已行矣。但聖者不言而天下未之知耳!逮我東華帝君王公者，分明直指曰，此全真之道也，然後天下驚駭傾向而知所歸依矣。帝君乃結庵於青海之濱，受訣於白雲之叟，種黃芽於岱阜，鍛絳雪於昆崙，陰功普被於生民，密行遠沾於後裔。然後授其道於正陽子鍾離公者，暗剖瓊符，潛分玉篆，錫以大丹之秘訣，付之蕊笈之靈章，傳周天起火之經，教飛龍鑄劍之法，煉形似鶴，養氣如龜。然後授其道于純陽子呂公者，鼎攢乎四季五行，藥按乎三元八卦，赤鳳吐南方之髓，烏龜含北海之精，離坎交加，甲庚會合，彈指上超於碧落，轉頭西過於青城。然後授其道於海蟾子劉公者，破錢知富貴之空，累卵示功名之險，頓辭燕相，恭禮玄都，陶真于太華之前，遁跡在終南之下，口吞日月，手握乾坤，作長生久視之仙，結固蒂深根之友。然後授其道於重陽子王公者，發揚秘語之五篇，鍛煉還丹之九轉，譚中捉馬，丘上尋劉，餐霞於碧嶠之前，養氣向青松之下，飲甘河之一滴，觀滄海之萬蓮，普化三州，同修五會。然後授其道於玉蟾子和公者，黑中隱白，雌內含雄，深窮有物之混成，妙達穀神之不死，虎左旋而入地，龍右繞以飛天，五氣朝元，三花聚頂。然後授其道于靈陽子李公者，損之又損，為以無為，三家不□於□往還，二物有□□會□，髮消舊白，臉出新紅，神駕爛游於十天，雲騎獨飛於八海，翱翔五嶽，嘯傲三峰。然後授其道于丹陽子馬公者，慈悲濟物，方便度人，指五行不到之方，說一氣未形之□□開□□引入金門，既分十化之梨，應徹三清之舉，鞭笞紫鳳，上下青霄。然後授其道於長真子譚公者，冥符大道，密契玄機，棲神寂寞之鄉，煉氣希夷之境，丹成九色，名掛三天。然後授其道於長真子劉公者，手握天關，足搖地軸，節操比松筠之雅，肝腸逾鐵石之堅，倒騎金馬上青霄，穩駕鐵牛耕碧海，北朝紫闕，南度朱陵。然後授其道於長春子丘公者，東辭海縣，西入磻溪，六七年不憚於饑寒，三萬里甘迎於風雪，出有入無，漏泄兩儀之造化，存神積氣，圓成七載之功夫，

千光遍照於十方，三國同宣於一日，獨表神仙之領袖，大開道德之門庭，齋壇日赴於□□□介坐觀於千萬。然後授其道於體玄大師玉陽子王公者，煉成正氣，戰退魔軍，立鐵查山下之風，坐雲光洞中之□，道號暗來於傘竹，仙班得預于金蓮，拜皇家五度之宣，翫海外四□之□。然後授其道於廣甯子郝大通者，口中安口，身外觀身，會八卦以周天，審六爻而定位，寧海市中挽回日月，趙州橋下坐斷冰霜，袖藏海外之蟠桃，手種月邊之丹桂。然後授其道于清淨散人孫仙姑者，頓釋□□□□□□，棄黃金如糞土，抵白璧于逕塗，簑衣東別於家鄉，竹杖西游于雲水，六年了道，九轉成功。然後授其道于默然子劉師叔者，諸緣罷舊，一念歸真，手拏海底之金烏，親得蟾中之玉兔，枯木開花於曉露，寒灰發焰於春風，鼎內鉛乾，爐中汞死。然後授其道於長清子嚴公者，振危拔苦，接物利生，龍吟離位之中，虎嘯坎方之內，水火顛倒，陰陽混融，姓名先掛於丹臺，蹤跡屢游於紫府。然後授其道於醴泉史風子者，外建因緣，內明造化，金鼎夜調於五氣，雪芽春採於三田，衣掛六銖，鶴乘千歲，火棗朱懸於曉日，交梨碧燦於秋風。然後授其道於回陽子于公者，行則措足于坦塗，住則凝神於太虛，坐則勻鼻端之息，臥則抱□□之珠，行滿飛昇于白日，功成歸去於玄都。然後授其道於雲中子蘇公者，調和四象，斬伐三彭，瑤臺之秋月當懷，閬苑之春風破夢，玉爐雪白，金鼎霜紅，騰身快三島之遊，回首赴群仙之約。然後授其道於雲陽子姚公者，氣中養氣，神內頤神，貫通道德之真詮，透脫陰符之妙理，眼界不生而青龍自住，鼻門大啟而白虎常停，丹臺記不老之名，玉簡刻長生之字。此全真列祖之宗派也。

絕相公子蹙蹙然坐不安席，以手當膺而謝曰：「吾儕小人也，乃不知教門浩汗，道海汪洋，如此其盛矣乎！」無名曰：「上世以來，聊複如此，自今以去，巧曆難窮，仙源滾滾以相承，法嗣聯聯而不斷，跨鶴乘鸞者莫知其數，降龍伏虎者繼有其人。十九枝玉樹重芳，天開秘牒，半萬朵金蓮再坼，地發靈章，墨窮恒華之松，不足以紀續仙之號，紙盡江淮之楮，不足以書列聖之名，法輪長轉于閻浮，道日重光於宇宙，姑言其大概云耳。若其具述而詳言之，從劫至劫，終不可盡。」

> 絕相公子口呿然而不合，舌撟然而不下，蒼惶戰慄，無地自容曰：「而今而後洗心沐肝，願從門下執灑掃□□[99]。

宋德方的這篇〈全真列祖賦〉傳刻甚廣。如它附刻在秦州(天水)天靖山玉泉觀[100]〈大元崇道詔書之碑〉的第二面。此碑四面。第一面是碑的正文，即至元六年(1269)正月元世祖給全真十二位列祖贈號的詔書。詔書賜給當時的全真掌教張志敬。這十二位列祖即全真教五祖(東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽)七真(馬丹陽、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通、孫不二)。此碑第三面上截刻呂洞賓授王重陽的五篇密語，玉泉觀立碑道眾、功德主名；下截刻一法系以及功德主名。第四面刻〈全真宗祖之圖〉：第一截名列太上老君、無上真人關令尹、太極真人徐甲、通玄真人文子、洞靈真人亢倉子、沖虛真人列子、南華真人莊子七人；第二截列五祖名；第三截列七真名，第四截列丘處機及其十八弟子名；第五截列丘處機及其後的六位全真掌教名(尹志平、李志常、張志敬、王志坦、祁志誠、張志仙)。詔書使全真列祖道統首次獲得官方的認可和褒獎。把〈全真列祖賦〉附刻於第二面，其意深刻：即飲水不忘鑿井人；在全真列祖獲此殊榮之際，全真教上下不忘宋德方的貢獻；這反映了全真教徒對此賦的高度重視，視宋德方爲全真列祖道統說的集大成者。

由於宋德方〈全真列祖賦〉是附刻於詔書之後、〈全真宗祖之圖〉之前，其重要性和真實性毋庸置疑。賦中有「仙源滾滾以相承，法嗣聯聯而不斷」之句。此句在三洞講經師鄧志明撰〈崇德真人之記〉(1322年立石)中引用：「披雲天師云，仙源滾滾以相承，法嗣聯聯而不斷。」[101] 由此可見此賦的廣泛影響。

此賦的重要之處，首先是確認了二十位師真爲全真列祖，並將其納入一個一線單傳、一脈相承的傳教系統。其中前五位(1東華帝君，2鍾離權，3呂洞賓，4劉海蟾，5王重陽)即後來著名的全真「五祖，」雖然此賦中「五祖」一詞尚未

---

99 載陳垣，《道家金石略》，頁593-594；缺字據〈敕封東華五祖七真碑〉補，載《隴右金石錄》，元，34-40，《石刻史料新編》，第1輯，第21冊，頁16105-16108。

100 關於玉泉觀，見〈玉泉觀碑〉，載《隴右金石錄》，元，32-33，《石刻史料新編》，第1輯，第21冊，頁16104-16105。

101 載陳垣，《道家金石略》，頁763-764。

使用。第6和玉蟾(名德瑾，？-1170)與第7李靈陽(？-1189)[102]，是王重陽自大定三年(1163)秋到大定七年四月在終南劉蔣村修行時結茅同處的道伴，被馬、譚、劉、丘視爲師叔，與王重陽一道號稱全真門下「三祖」[103]。第8馬丹陽、9譚處端、10劉處玄、11丘處機、12王處一、13郝大通、14孫不二即王重陽的主要弟子(後)七真。其後的15至20位遠遠不如(後)七真著名，茲加以介紹：

第15位默然子劉師叔(？-1196)，名劉通微，字悅道，道號默然子。東萊掖城人。大定丁亥(1167)夏王重陽東遊海上道過掖城，與之同話，機緣契合，授以修真密旨及名號，於是棄家入道，進關中於終南山甘谷之側結茅修道。他甚至早於(後)七真拜王重陽爲師，是王在山東授度的第一個弟子。庚寅(1170)春馬譚劉丘入關，相得甚歡，同葺劉蔣菴居之。後立觀度人，名聲大振。明昌(1190-1195)金章宗召之闕下，對以黃老清淨無爲修身治國之要。敕館於天長觀，尋遷永壽道院，開堂演道。未幾得旨還山，賜御書。後活動於齊魯間[104]。與(後)七真同輩，與宋德方同鄉，被尊爲師叔，所以〈全真列祖賦〉尊稱之爲「劉師叔」。

第16位嚴處常(1111-1183)，號長清子，京兆櫟陽縣人，是王重陽外戚。大定癸未(1163)前往終南劉蔣村參拜王重陽爲師。大定十年(1170)馬譚劉丘入關，受丹陽指點，居祖庭逾十載。[105]

第17位史風子(1102-1174)，名史公密，可能是王重陽的首位弟子。大定壬午(1162)聞王重陽遇仙受秘訣、養道於終南，於是前往求道，納爲弟子，訓名「處厚」，號「洞陽子」。丁亥(1167)春王重陽欲東遊山東、令他侍行，他辭以母老不敢遠遊。馬譚劉丘入關後，他協助葺修劉蔣庵，屢受馬丹陽詩詞訓告[106]。

第18位回陽子于公，其名、籍貫、生卒年份、事跡待考。或以爲即馬丹陽弟子于通清(1161-1217，真光子)[107]，或馬丹陽弟子于善慶(于志道，1166-1250；

102 和與李的傳記，見秦志安，《金蓮正宗記》，卷2，頁10-14，《道藏》，第3冊，頁351-352；李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷上，頁1-5，《道藏》，第19冊，頁517-518。

103 秦志安，《金蓮正宗記》，卷2，頁14，《道藏》，第3冊，頁352；

104 李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷上，頁4-5，《道藏》，第19冊，頁518。

105 李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷上，頁7-8，《道藏》，第19冊，頁519。

106 李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷上，頁5-7，《道藏》，第19冊，頁518-519。

107 張廣保，〈蒙元時期全真宗祖譜系形成考〉。于通清傳見李道謙，《終南山祖庭仙真

道號：洞真子)[108]，可能都不準確。原因之一是，這位回陽子于公是王重陽的弟子，而于通清、于善慶均是再傳弟子，低了一輩。永樂宮重陽殿壁畫王重陽畫傳榜題第三十八「發蒙四子」提供了回陽子的重要信息，說明他是王重陽的入門弟子：「祖師以神功妙訓啓發四子之蒙蔽。四子謂默然子劉君，長清子嚴君，使(「史」之誤)風子公密，迴陽子于君，時俱稱入室，亦丘、劉、譚、馬之亞也。」[109] 迴陽子即回陽子。更值得注意的是，被稱爲丘、劉、譚、馬之亞的劉、嚴、史、回正是〈全真列祖賦〉第15位默然子劉師叔，第16位嚴處常，第17位史風子，第18位回陽子于公；榜題和〈列祖賦〉中的順序完全吻合。此外重陽殿壁畫王重陽畫傳最後一個榜題「會葬龍庭」提到「洞真于公」，即于善慶，與「發蒙四子」中的「迴陽子于君」不是同一個人。

第19位雲中子蘇鉉。華州蒲城人。馬丹陽弟子。大定辛卯(1171)春詣終南劉蔣祖菴拜丹陽爲師，被視爲「小丹陽」[110]。

第20位雲陽子姚玹(？-1207)。終南蔣夏村人，王重陽遠親。大定丁亥(1167)四月王重陽詣門向他辭別，告以東遊捉馬。他對王素來以害風(風子)相待，只是笑別。後聞馬丹陽入關居劉蔣菴，方悟王重陽之語果驗。由此棄家，受道於丹陽。

〈全真列祖賦〉不但列出全真列祖，更重要之處，是將全真祖師列爲三清四帝的法嗣。三清是道教神系的主尊，「四帝」即「四帝二后」，或稱「六御」，是宋真宗以來道教神系中地位僅次於三清的主神[111]。將全真列祖融入以三清四帝爲首的傳統道教神系，是爲了宣示全真正宗的傳法法統，也是爲了全面繼承了道教神系，以滿足日益增多的全真法事需要。隨著全真教的發展，早期全真大師往往應邀住持道教法會，特別是前往大型宮觀爲皇家、貴族、官僚住持盛大齋醮儀式。這就需要傳統住觀道士的參加、配合與支持。全真大師往往遵照傳統道教儀式，禮拜傳統道教神祇。這不但是履行法事程序，也是顯示自己

(續)

內傳》，卷上，頁18，《道藏》，第19冊，頁523。

108 樊光春，〈全真列祖賦所述人物考〉，《中國道教》，2004年第1期，頁16。

109 朱希元等，〈永樂宮壁畫題記錄文〉，《文物》，1963年第8期，頁77。

110 李道謙，《終南山祖庭仙真內傳》，卷上，頁17-18，《道藏》，第19冊，頁522-523。

111 關於四帝二后，見景安寧，《元代壁畫——神仙赴會圖》(北京大學出版社，2002)，第4章。

代表着道教的正宗，如王處一在一首題爲〈朝真〉的詩中所贊：「香散雲霞接太空，祝延震動絳霄宮，群仙共集煙深鎖，大德清朝講正宗。」[112] 這首詩是王處一大定丁未(1187)十一月奉詔至中都，入天長觀朝真作醮所寫的一組詩中的一首。天長觀是中都最重要的道觀，奉詔重建於大定七年(1167)至十四年(1174)[113]，此觀提點孫明道於明昌元年(1190)起住持編修了《大金玄都寶藏》[114]。王處一奉宣入住此觀，到第二年(1188)八月才離京返山。從他的〈入天長觀〉一詩可知，他進入此觀後最重視的是殿宇、神壇上的主尊聖容和壁畫「朝元」像：「入得天長正位宮，交參殿宇映重重，金壇玉壁朝元像，七寶玲瓏顯聖容[115]。

這一時期天長觀內所奉的主要神靈，是三清和四帝二后(六御)，可以代表金代宮觀所奉神系的主體。明昌元年(1190)二月皇太后有疾，章宗敕天長觀設普天大醮七晝夜，並親自到觀行香，其大醮青詞曰：「嗣天子臣謹上啓三清、四帝、二后……」[116] 具有諷刺意義的是，四帝二后最初是宋真宗時代(997-1022)的主神，即玉皇大帝、天皇大帝、北極大帝、聖祖、后土、聖祖母；其中聖祖即宋代傳說的皇家始祖趙玄郎，聖祖母爲趙玄郎之母。金滅北宋後，北方的道士大多繼續沿用已有的四帝二后造像。道士並不一定都知道聖祖和聖祖母的來歷，即使有個別知情者，出於自我保護也不會道出其中奧秘。於是聖祖、聖祖母的歷史淵源被漸漸淡忘，演變成爲像天皇大帝、北極大帝、后土一樣的抽象神祇。這樣四帝二后中的個別成員產生一些變化，但是道教四帝二后的主神位數、次序結構沒有變動。當金代皇帝委託道觀舉辦齋醮法會時，必須依賴道士主持，自然要遵從道士之說，禮拜四帝二后，於是六御主神在金代仍然延續。

王處一是第一個爲金朝皇帝主持醮儀的全真大師，此後他又兩次奉旨赴京進住天長觀。此外丘處機、劉處玄、劉通微也先後奉詔到京，入住天長觀，並

112 王處一，《雲光集》，卷2，頁1，《道藏》，第25冊，頁658。

113 鄭子聃，〈中都十方大天長觀重修碑〉，《宮觀碑誌》，頁19，《道藏》，第19冊，頁716。

114 魏摶霄，〈十方大天長觀玄都寶藏碑銘〉，《宮觀碑誌》，頁19，《道藏》第19冊，頁716。

115 王處一，《雲光集》，卷2，頁1，《道藏》，第25冊，頁658。

116 朱瀾，〈十方大天長觀普天大醮瑞應記〉，《宮觀碑誌》頁21-25，《道藏》，第19冊，頁717-718；陳國符，《道藏源流考》，頁156-157。

住持醮儀。在醮儀方面，全真大師們往往遵守道教傳統，雖然他們更加強調齋戒和德行[117]。這些第二代大師對具有代表性的天長觀三清、四帝、二后神系自然十分清楚，並將其視爲「正宗」。他們都是宋德方的師父或師叔，由此可以理解爲什麼宋德方在〈全真列祖賦〉中強調三清是「全真之祖」，四帝是「全真之師」。他住持開鑿的龍山石窟，最重要的第二號窟主要神像即是三清、四帝、二后。協助開鑿此窟的他的高徒李志全，同樣秉承師說，強調宮觀的建造和布局，應該按照以三清、四帝、二后等神的高下順序安排：「凡修宮觀者，必先構三清巨殿，然後及於四帝二后，其次三界諸真，各以尊卑而侍衛，方能朝禮而圓全，無慊於焚修奮奉之心，相稱於祝壽祈[福]之地。」[118] 現存的龍山石窟和永樂宮布局，都體現了這種思想。

但是宋德方所指的四帝並不完全等同於以前的四帝。在宋代，四帝包括聖祖，即傳說中的宋代皇家趙氏始祖。在金代，四帝名號、位、數均不改變，但是聖祖已經抽象化，不再特指趙氏始祖。在宋德方所說的四帝中，宋代趙氏「聖祖」已經被完全放棄。宋德方編修道藏，自然會發現聖祖的歷史淵源，但是不會認同。全真教在南宋、金、蒙古三方逐鹿中原時，選擇了追隨蒙古，宋德方編修道藏時，北方已是蒙古人的天下，所以他不會承認聖祖。南宋金允中編《上清靈寶大法》卷四末尾附有一段文字，討論擯除聖祖位號，不是宋人口氣，最有可能是宋德方編修道藏時期所加入的說明，如果不是他的文筆，至少也反映了他的觀點：「內有聖祖天尊位號。辯論：今世既不設此位不復書入矣，非漏落也。此聖位乃宋朝之始祖，以元天大聖后爲配耳。今之九天司命真君也。」[119]

全真教雖擯棄了四帝二后中的聖祖及相配的元天大聖后，但絕不改變整個四帝、二后的位數、次序基本結構。道教神壇上三清居中，六御侍列兩旁，這個形制使道教神壇和皇家祭祖神壇一樣尊貴[120]。而且到金、蒙古時，六御早

117 Stephen Eskildsen, *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters* (Albany: State University of New York Press, 2004), Chapter 9.

118 李志全，〈天壇十方大紫微宮懿旨及結瓦殿記〉(1250)，陳垣，《道家金石略》，頁481。

119 金允中編，《上清靈寶大法》，卷4，頁14，《道藏》，第31冊，頁370。

120 景安寧，〈三清古洞的主神位次與皇家祭祖神位〉，重慶大足石刻藝術博物館編，《2005年重慶大足石刻國際學術研討會論文集》(文物出版社，2007)，頁345-354。

已成爲道教神系的主幹。道教儀式和修行均離不開三清六御。一方面四帝必不可少，另一方面四帝中的一帝已經過時，宋德方正好在這個時候把擁有「帝」號的東華帝君算作四帝中的一帝。這樣既繼承了道教神系主幹，又提高了全真教的地位，使全真列祖全面融入道教神系主幹，直接繼承四帝、二后，以顯示全真教的正傳道統。所以宋德方宣稱：「四帝，全真之師，不全其真，曷爲四帝？」宋德方在〈全真列祖賦〉中稱東華爲「東華帝君王公」，將東華帝君與古代神仙「東王公」視爲一神。因爲東王公在東漢起已經和西王母配對，「東華帝君王公」名號的使用也有這樣一個含義：西王母已經取代了「二后」中過時的元天大聖后。在宋德方住持開鑿的龍山石窟第二窟中，三清兩旁的四帝中的最後一帝是東華帝君，二后中的第二位即是西王母(金母)[121]。上述李志全所說的二后，其一也應是西王母。秦志安在其《金蓮正宗記》(1241年序)中特意說明西王母是東華帝君之師[122]。

宋德方闡述以東華爲首的全真列祖傳承，除〈全真列祖賦〉外，另有一個重要作品——〈七真禪贊并敘〉。其敘曰：「全真之道，其來久矣……此教出於太上而傳于東華，東華傳于正陽，正陽傳于純陽，純陽傳于重陽，重陽之前，玄萌乍發，人未之信，重陽之後，其風大闡者七世矣。」敘後有宋德方所作七首詩贊，分別贊頌以王重陽爲首的(前)七真。如第一首贊王重陽，辭曰：「教祖重陽，猛脫金章，佩洞賓之秘訣，飲甘河之靈漿。進上上步，入玄玄堂。得四友於東海，領群仙於上方。金蓮開半萬之祖，玉葉傳十九之芳。一自祖師歸去後，終南依舊好風光。」[123] 此〈七真禪贊〉當時也曾被廣爲傳誦，如何意孫撰〈曹州有莘重修太清觀碑〉(1287立石)其中一段曰：「重陽飲甘河之靈水而得純陽之秘訣也。傳爲七真，體道之妙，全真之奧，無得而□。披雲真人爲之贊，曾子固爲之銘。」[124] 第一句顯然來自宋德方贊中「佩洞賓之秘訣，飲甘河之靈漿」之句；而「披雲真人爲之贊」則指宋德方的〈七真禪贊〉。

宋德方的全真列祖二十位全譜，有兩組造像仍然存世。一組是石雕，在宋

---

121 見Anning Jing, "The Longshan Daoist Caves," *Artibus Asiae* 68.1 (2008): 14-43.

122 秦志安，《金蓮正宗記》，卷1，頁2，《道藏》，第3冊，頁344。

123 彭致中集，《鳴鶴餘音》，卷9，頁17-18，《道藏》，第24冊，頁309。

124 何意孫，〈曹州有莘重修太清觀碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁657。

德方親自住持開鑿的龍山石窟第一龕;另一組是壁畫,在宋德方創建的永樂宮內三清殿神壇東西壁。因篇幅所限,此處從略。

3. 宋德方門人對全眞列祖說的傳播

宋德方門人深知全真列祖傳承說對全真教地位、傳播的至關重要,因此不遺餘力地發揚光大其師之說。其中宋德方大弟子秦志安(1188-1244),可以稱爲全真第一史家,他著書立說,使師說得到廣泛傳播。秦志安字彥容,出於陵川(今山西南部)文士世家,父與元好問爲詩酒之友。他四舉進士不第。正大(1224-1232)中父去世,他年已四十,遂置家事不問,放浪於嵩山少室間,從釋、道游。後遇宋德方於上黨,執弟子禮,受上清大洞紫虛等籙,隨師開鑿龍山石窟。宋德方圖興道藏,與他謀劃,命他在玄都觀總校道書,居玄都近十年,日課校對。道藏三洞四輔,萬八千餘篇,補完訂正,多出於他手。他並且在道藏中增入自己所著的《金蓮正宗記》、《煙霞錄》、《繹仙傳》、《婺仙傳》等。他爲編修道藏瀝盡心血,道藏成書後二十五日即去世[125]。據雍正《山西通志》載,他校補三洞書訖,倏然間風雷大作,遂立化。他還著有《林泉集》20卷[126],可惜未能傳世。

秦志安的《金蓮正宗記》(1241年序),在全真史料中簡稱《金蓮記》。此書完全按照其師〈全真列祖賦〉中的師真授受順序爲全真列祖立傳,敘述全真列祖的正宗授受法統。現存正統《道藏》的《金蓮正宗記》共五卷,有14位全真祖師傳記。它是以〈列祖賦〉爲綱領而寫成的第一部全真祖師傳教傳記集。如果說〈列祖賦〉是建立全真祖師授受法統的綱領性文件,《金蓮記》則是對這個傳承法統的詳細傳注。兩者之間的關係如看下表則一目了然:

125 元好問,〈通真子墓碣銘〉,載《遺山集》,卷31,頁13-16,《四庫全書》第1191冊,頁349-350。

126 覺羅石麟等監修、儲大文等編纂,《山西通志》(雍正十二年,1734),卷159,頁64,《四庫全書》,第547冊,頁507。

次序	〈全真列祖賦〉列祖	《金蓮正宗記》列祖
1	東華帝君王公	東華帝君
2	正陽子鍾離公	正陽鍾離真人
3	純陽子呂公	純陽呂真人
4	海蟾子劉公	海蟾劉真人
5	重陽子王公	重陽王真人
6	玉蟾子和公	玉蟾和真人
7	靈陽子李公	靈陽李真人
8	丹陽子馬公	丹陽馬真人
9	長真子譚公	長真譚真人
10	長生子劉公	長生劉真人
11	長春子丘公	長春丘真人
12	玉陽子王公	玉陽王真人
13	廣寧子郝大通	廣寧郝真人
14	清淨散人孫仙姑	清淨散人
15	默然子劉師叔	
16	長清子嚴公	
17	史風子	
18	回陽子于公	
19	雲中子蘇公	
20	雲陽子姚公	

從上表可以看出，《金蓮記》中的14位列祖，即〈列祖賦〉中的前14位列祖；〈列祖賦〉中的第15-20位，現存本《金蓮記》無傳。但是現存本並不完整。證據之一是，全真史家李道謙在爲周全道(1145-1228)編寫的道行碑中使用了「藏室所收《金蓮記》」中的周全道資料[127]，可見《金蓮記》中原有有周全道傳。〈重陽成道宮記〉亦謂：「全陽周真人(周全道)、淵虛李公(李志源1176-1246，周全道之徒[128])、洞虛張公(張志淵，周全道弟子)生前行事，亦各在秦樗櫟顏容(秦志安)《金蓮記》、《煙霞錄》中，與祖師以下眾師真同載《玄都寶藏》。」[129]李鼎撰〈重修終南山上清太平宮記〉，謂秦公顏容作《金蓮記》，詳細記載了(全

127 李道謙，〈終南山全陽真人周尊師道行碑〉，載李道謙集，《甘水仙源錄》，卷4，頁11，《道藏》，第19冊，頁752。

128 見李道謙，〈終南山圓明真人李練師道行碑〉，載李道謙集，《甘水仙源錄》，卷7，頁11-14，《道藏》，第19冊，頁779-780。

129 〈重陽成道宮記〉，《宮觀碑誌》，頁3，《道藏》，第19冊，頁712。

真大師)劉志源生平[130]。可見在宋德方主編的《玄都寶藏》中,《金蓮記》遠遠不止14個傳記;周全道、劉志源有傳,地位高於他們的默然子劉通微、長清子嚴處常、史風子(史公密)、回陽子于公、雲中子蘇鉉、雲陽子姚玹,即〈列祖賦〉中的15-20位列祖自然也會有傳,可惜沒有流傳下來。因此現存本《金蓮記》只有14位祖師傳記的事實並不說明秦志安縮減了宋德方列出的20位全真祖師陣容。作爲全真第一部列祖傳記集,《金蓮記》有廣泛的影響。其後全真史著作,大致基於此書。

《金蓮記》稱東華爲全真第一祖,鍾離爲全真第二祖,但是呂洞賓、劉海蟾均不稱爲第幾祖,而王重陽、和玉蟾、李靈陽三人在「全真門下列以爲三祖而尊祀之」[131]。王重陽又被稱爲「七真之祖」。孫不二「得預七真之仙列」。可見《金蓮記》成書之時(1241)「七真」一詞(包括後七真)已經十分流行,但是全真教祖譜系中「五祖」一詞尚未使用。

但是僅僅幾年後,宋德方的另一弟子李志全(1190-1261),就常常使用「五祖」一詞,而且與「七真」相提並論。五位教祖的概念雖然早已存在,但是李志全是「五祖」一詞的最早使用者之一。他的說法无疑反映和總結了宋德方對全真祖師譜系的進一步發展,原因之一是他與宋德方關係密切,了解其師的思想。李志全是山西太原太谷人,字鼎臣。少業進士,蒙軍入侵,不能進取功名,於是歸心玄門,以河陽張尊師爲引度。丘處機西遊中亞會見成吉思汗而歸,他策仗徒步謁見於奉聖(今河北北部)龍陽觀,丘處機授以他道妙曁諱名[132]。根據山西龍山石窟現存的題字可知,宋德方開鑿石窟時,他已經禮拜在宋德方門下,與秦志安並列爲大弟子,位次略次於秦。他與秦志安深知宋德方編修道藏的歷史意義和其師的歷史地位,於是自戊戌(1238)春至己亥(1239)秋在龍山開鑿一石窟(現編號第六窟),爲其師造像並題刻頌贊於石壁,以此作爲永久的歷史見證,事後才告訴其師。他參加《玄都寶藏》的編修,因此自我謙稱「玄都忝褐」,校勘道經朝夕不倦。道藏完成後在王屋山天壇和銅川隱居。著有《酌

130 載陳垣,《道家金石略》,頁520。

131 《金蓮正宗記》,卷2,頁13-14,《道藏》,第3冊,頁352。

132 李蔚慶之撰,〈純成子李君墓誌銘〉(1265),李道謙,《甘水仙源錄》,卷8,頁1,《道藏》,第19冊,頁785。

泉集》，又集七真及諸師詩賦20卷，曰《修真文苑》，可惜不傳。幸而他的幾篇碑文仍然存世。

李志全在庚戌(1250)五月撰寫的碑文〈濟源十方龍祥萬壽宮記〉中，稱頌其師「紹隆五祖之清規，恢擴七真之正法，」[133] 將「五祖」和「七真」相提並論，並且說明其師對五祖七真的貢獻。這顯示宋德方在他20人全真祖師譜系的基礎上進一步強調「七真」「五祖」的組合，形成了全真祖師主幹。這個祖師主幹不但已經定型，至此亦有「五祖七真」的定名。宋德方晚年在神山開鑿的石窟中有一窟供奉全真五祖，當時可能稱爲「五真」龕，以後稱「五祖」龕。從「五真」轉變到「五祖」是勢在必行。因爲在「五真」一詞剛使用時，「七真」一詞早已流行。「五真」和「七真」一起使用，不易區分兩組祖師的不同身分，而其文字也重複冗贅，失去文彩，所以不能長久同時使用。因此「五真」被改爲「五祖」。

李志全在其〈清虛子劉尊師墓誌銘〉(1261年立石)中稱，丘處機曾經對門人說：「五祖證道果於前，七真紹玄筌於後。」[134] 但是在丘處機的文集和其他七真成員的著作中均沒有「五祖、七真」的提法。如上所述，在全真第二代大師的時代，東華帝君尚不是公認的全真始祖，自然不會有「五祖」之說。「七真」的概念倒是已經形成，但還沒有明確的文字表述，到李志全时他用自己「五祖、七真」的詞彙追述丘祖的語義。

李志全在庚戌(1250)八月撰〈天壇十方大結瓦殿記〉[135]，上文所引他關於四帝二后的論述，即出自此文。至此三清、四帝、二后、五祖、七真這個由主尊、主神、主要宗師依次排列而形成的全真神系主幹有了清晰的形象表現和一個系統、標準的文字表述。

宋濂(1310-1381)《宋景濂未刻集》卷下錄有丘處機寫給弟子宋道安的手帖，據此，丘處機西遊歸來之後，不但祖述過全真「北宗」(見下)五祖(東華、鍾離、呂、劉、王)，甚至闡釋了「南宗」五祖。其文如下：

133 載陳垣，《道家金石略》，頁507-508。

134 同上，頁538。

135 同上，頁481-482。

〈跋長春子手帖〉：右長春真人丘公與其弟子宋道安手帖。首言吾宗承傳次第非一朝夕者。蓋自東華少陽君得老聃之道以授漢鍾離權，權授唐進士呂巖、遼進士劉操，操授宋之張伯端，伯端授石泰，泰授薛道光，道光授陳枏(楠)，枏授白玉蟾，玉蟾授彭耜，此則世所號南宗者也。巖授金之王嚞，嚞授七弟子，其一即公，餘曰譚處端，曰劉處玄，曰(王)處一，曰郝太一(古)，曰馬鈺及鈺妻孫不二，此則世所號北宗者也。又言，金真之(原文缺字)知明君。始者，知明之字也，咸陽大魏村人，凡三易名字。初(原文缺字)允卿，再為世雄、德威，合今為三也。大定丁亥閏七月十八日知明抵寧海州，鈺之夫婦首師事之，遂築室於其南園，題曰全真庵。四方學者咸集，自是凡宗其道者皆號道士云。又言已至大雪山之陽，棲霞之事如何者。棲霞，觀名也，公以興定(金代年號)己卯(1219)受詔見我元太祖皇帝於奈蠻國，弟子十八大師皆從。庚辰(1220)二月入燕城。辛巳(1221)三月踰嶺而北，七月至阿布哈山，留道安等九人立棲霞觀。壬午(1222)四月見止大雪山之陽。癸未(1223)五月辭歸。帖言已至雪山則決在壬午[136]。

有學者以該「手帖」來證明丘處機早已提倡全真北、南宗合流，將其中的一些文字不當之處解釋爲古人遣詞用字有時比較隨意[137]。但筆者認爲此帖的內容不符合丘處機和宋道安的關係。如果丘處機是寫給一個對全真教一無所知者尚可，但是寫給宋道安，則讓人難以理解。宋道安是丘處機大弟子之一，曾跟隨丘處機西遊，是丘處機最信賴和器重的門人，丘處機於丁亥(1227)七月去世前留有遺語，令宋道安提舉教門事，尹志平副之[138]。即丘處機在十八大弟子中選擇了宋道安作爲自己的繼承人，掌全真教大權，尹志平只是宋道安的第一副手。但是不久宋道安因自己年老，請尹志平代替自己擔任全真掌教。因爲他掌教時間極短，一般不把他算作全真第六任掌教。在手帖中，這樣一個全真宗師竟然似乎對全真一無所知，需要丘處機詳細介紹全真教的最簡單常識，如祖師

136 宋濂，《宋景濂未刻集》，卷下，頁58-59，《四庫全書》，第1224冊，頁614。
137 王育成，《明代彩繪全真宗祖圖研究》(中國社會科學出版社，2003)，頁200。
138 李志常，《長春真人西遊記》，卷下，頁24，《道藏》，第34冊，頁499。

王重陽之名，籍貫，何時到山東行化，其七個弟子中六人的名字，西遊行程的年份等等。其荒誕不經，猶如一對在祖、父母身邊長大且具有正常智力的兄弟在在離別時，哥哥給弟弟寫一手帖，認真交代自己的祖籍、雙親的姓名、自家的住址等基本家庭情況。「手帖」中還有許多其他不合情理與不合時代之處。其真正的作者，一定是位「南宗」道士，假借丘祖的名望抬高「南宗」。

三、全眞掌教與全眞列祖説

全真教作爲一個新的教派，經過王重陽和七真的傳教，從初創到鼎盛不過半個世紀左右。如果把它比作一個新開張的古董店，正是因爲它新，所以特別希望是個老字號。宋德方的全真列祖譜系爲它打造了一個千年老字號金玉招牌，使其身價立刻增長百倍，而全真掌教有如新店的掌柜，自然要全力維護這個招牌。多位全真掌教都不遺餘力地推廣宋德方的全真列祖說。首先是第七任掌教李志常。

同宋德方一樣，李志常也是陪同丘處機西遊中亞的十八弟子之一。他將西遊的經歷記錄下來，寫成《長春真人西遊記》，成爲歷史名著。此書主要記載丘處機往返途中的言行和詩詞，很少涉及同行弟子的活動，但是卻兩次記載了宋德方與醮事有關的事跡，可見他們的關係密切。西遊後他們又長期一起在長春宮共事，所以他應該十分熟悉宋德方的全真列祖說。

李志常曾經編寫過一個王重陽傳記，由畫家根據文字繪製插圖，文圖並茂，雅俗共賞，題爲《重陽王真人憫化圖》（以下簡稱《憫化圖》），可作爲宮觀壁畫的粉本，繪製成大型彩色壁畫，也可刻板印製成連環畫，一版再版，大量印製，廣爲流傳。以前學界一直以爲此畫傳已佚。筆者認爲永樂宮重陽殿壁畫王重陽傳其實就是出自李志常所編《憫化圖》。這裡首先指出一個事實：重陽殿的王重陽畫傳中一共出現了18位全真列祖，他們正是宋德方〈全真列祖賦〉20位祖師中的前18位列祖。畫傳中沒有涉及〈列祖賦〉第19、20祖師雲中子蘇鉉和雲陽子姚玹，一定是因爲他們不是王重陽之徒，而是馬丹陽弟子，所以沒有必要出現於王重陽畫傳中。顯然畫傳采用了宋德方的列祖譜系。如果可以說明畫傳與《憫化圖》有密切的聯繫，就可以說明李志常採用、推廣了宋德方的

全真列祖譜系。茲从以下三點說明壁畫內容是根據李志常的《憫化圖》所作。

第一，李志常《憫化圖》共有55幅圖，而重陽殿畫傳正好也是由55幅圖組成。元代文人任士林(1253-1309)曾作〈重陽王真人憫化圖序〉云：「《重陽王真人憫化圖》，凡五十有五，李真常實爲之，張誠明遂爲之題其目，史宏真爲之傳其事，王資善爲之序。其然，何竊竊然如也？蓋憫一世之窮，相率而期於化，此圖之不可不作也。然吾觀重陽之爲道也，如月在天，如風行水，其神凝，其形化，何往非跡，何往非圖？逮雲行月移，竅虛風霽，其神遷，其道傳，何有於跡，何有於圖乎哉。果且無跡與圖乎哉？雖然，易象何爲而作也？忘筌忘蹄，必有得是圖之外云。」[139]「真常」爲李志常之號。「誠明」爲全真八任掌教張志敬(1220-1270)之號。由此可知，《憫化圖》是李志常原作，其徒張志敬將全文分爲55段，便於原作的圖繪，並加上題目，以突出每段文字及其插圖的主題。史宏真「爲之傳其事」可能是指刻板印刷並發行。

重陽殿王重陽畫傳常被誤認爲由49幅或52幅組成，其實是55幅，與《憫化圖》圖數相等。要說明這點，首先需要介紹一下壁畫的布局。王重陽畫傳繪製於殿內東壁、西壁、北壁東段、北壁西段及神壇牆後壁。每壁有榜題及其圖繪若干。製作過程是先在每壁利用直尺劃綫，形成畫格(the grid system)[140]。參照畫格選好榜題的位置，在該位置上用墨線條繪製長方形框。每個墨框內寫一榜題，分題目和敘事文字兩部分，內容是王重陽畫傳中的一個或者兩個故事。然後在榜題墨框周圍畫上描繪該榜題內容的敘事畫。以東壁爲例：共有榜題15個，7個在墻壁上部，位置自南向北一字均勻排列，8個在墻壁下部，自南向北一字均勻排列。圍繞每個榜題有一幅敘事畫。各幅畫之間利用樹木、建築、山石等母題(motif)界定，並不像常見的同時代西方基督教敘事壁畫那樣用橫、直界線分開[141]，所以15幅敘事畫結成一體，形成一個統一的巨幅青綠山水畫。西壁壁畫

---

139 任士林，《松鄉集》，卷4，頁30-31，《四庫全書》，第1196冊，頁555。

140 關於永樂宮純陽殿壁畫利用畫格繪製的研究，見Hui Chuan Wang, "The Use of the Grid System and Diagonal Lines in Chinese Architectural Murals: A Study of the 14th Century Yongle Gong Temple Supported by an Analysis of Two Earlier Examples, Prince Yide's Tomb and Yan Shan Si Temple," Ph.D diss., The University of Melbourne, 2009.

141 Jules Lubbock, *Storytelling in Christian Art from Giotto to Donatello* (New Haven and London: Yale University Press, 2006).

的結構與東壁相同，也是有15幅；東西兩壁共30幅。北壁西部上、下部各5個榜題和5幅畫，北壁東部下部有5個榜題和5幅畫；上部雖然有5幅畫，但是只有4個榜題，西端故意少了一個榜題。其原因顯然是把北壁的畫幅數目算作19幅。這樣東壁、西壁、北壁東段和北壁西段共有49幅。畫傳始自東壁南端上部，進行到東壁北端下部後，接下來畫在北壁的東、西兩段，然後續接於西壁北端上部，向西壁南端展開。每個榜題原文並沒有編號。但是朱希元等人發表於1963年的〈永樂宮壁畫題記錄文〉給東、北、西三壁的49個榜題統一加上始自“1”，結束於“49”的統一序號[142]。其實畫傳進行到西壁南端“49”號後並未結束，而是續接在神壇牆背面西端上部，結束於東端下部。此壁中部繪有三清像，三清像兩邊各有三幅王重陽畫傳敘事畫，一幅在上部，兩幅在下部，兩邊一共六幅。但是此壁畫面損壞嚴重，只有三個榜題幸存：一個在西端右下部，題目是「四子捧柩」，內容是馬、譚、劉、丘四子取王重陽靈柩並護送回終南；一個在東端上部，題目是「秦渡論志」，內容是馬、譚、劉、丘為王重陽守靈期滿後在秦渡鎮月夜論志；還有一個在東端左下部，題目是「會葬祖庭」，內容是全真第三代大師在終南重陽萬壽宮重葬王重陽靈柩。其實僅僅根據榜題在西、東兩端對稱分布的構圖原則，就可算出缺失的榜題數量和位置：與東端上部現存的「秦渡論志」相對，西端上部應該原有一個榜題。描繪此榜題內容的畫尚存，主題是王重陽在南京(汴梁)去世，可補名為「南京陞霞」；與西端右下部的「四子捧柩」榜題相對，西端左下部應該原有一個榜題，描繪此榜題內容的畫尚存，主題是祠堂祭祀，即王重陽在南京去世後不能馬上運回終南下葬，被臨時埋葬在當地孟園，可補名為「權瘞孟園」；與東端左下部「會葬祖庭」榜題相對，東端右下部應該原有一個榜題，描繪此榜題內容的畫尚存，主題是王重陽在一次文登縣舉行的醮事中神奇出現於雲端，可補名為「重現文登」。〈永樂宮壁畫題記錄文〉給三個現存的榜題另外加上從“1”至“3”的序號，誤以為這三個榜題自成系統，與東、西、北壁榜題不屬一個系列。這六幅畫在2008年之前又從未發表，使問題更加難以澄清。因此許多人誤以為重陽殿王重陽畫傳由49幅畫組成[143]。1964

142 朱希元等，〈永樂宮壁畫題記錄文〉，《文物》，1963年第8期，頁65-78。

143 如金維諾，《永樂宮壁畫全集》(天津人民美術出版社，2007)，頁4；柴澤俊，《山西寺觀壁畫》(文物出版社，1997)，頁55；方天淵、范金鰲，〈永樂宮壁畫〉，《中國

年出版的《永樂宮》一書認識到這個錯誤，特別指出重陽殿壁畫「分五十二回」[144]，即把神壇牆背面三個幸存的榜題和東、北、西壁的49個榜題算作一個系列。但是這個觀點沒有引起注意。其實「五十二回」的觀點也不正確，因爲沒有考慮到已毀的三個榜題。如果「五十二回」加上已毀的三個榜題，所有壁面的上層共有25幅，下層30幅，總共是55幅，與李志常《憫化圖》55幅圖數相等。筆者認爲55數一定是根據北宋著名華山道士陳摶「天地未合」之55數而定。

壁畫值得特別注意的一點是，上述四壁有圖56幅，但是榜題卻只有55個：北壁東段西端上部的一幅畫沒有榜題。原因顯然是壁畫榜題基本抄錄《憫化圖》。後者定數55，前者亦然。《憫化圖》由李志常原著，張志敬題目，在全真教內擁有很大的權威性，各地宮觀如采用此圖作爲壁畫粉本，只能盡可能忠實於原文，個別文字可根據實際情況稍作修改，但不能任意增加榜題。永樂宮是祖庭之一，屬全真掌教直接領導，更要尊重出於兩位掌教之手的《憫化圖》。據李道謙《終南山祖庭仙真內傳》卷下真常真人傳，壬子(1252)年，李志常視察了終南重陽宮和永樂純陽宮(永樂宮)，爲全真宮觀的營建統一制定了規度綱領：「春正月(真常真人)來終南祖庭，敬展精衷，恭行祀禮，規度營建，整治玄綱，凡山下仙宮道觀皆爲一列(例)……至四月既望仙仗東歸，由中條之純陽宮，亦如終南故事。」[145] 宿白先生指出，李志常此行「有統一全真宮觀之規度營建意有關，疑潘德冲所建(永樂宮)三殿(無極、混成、襲明，即三清殿，純陽殿，重陽殿)之重要問題如命名、供奉尊像等之最後定案，蓋決自李志常全真大宗師也。」[146] 這個看法很有道理。李志常製作《憫化圖》，很可能與這次統一規劃全真宮觀營建造像有關。

但是，既然北壁東段西端上部一幅畫不用榜題，爲什麼仍然要有此畫？如果缺了此幅畫，北壁東段壁畫整體就會缺少一角，失去與北壁西段壁畫的整體結構平衡。但是此畫不用榜題並不影響壁畫的全局大觀。所以此處只有一幅畫而不用榜題是個兩全之策，即保持了壁畫總體布局的平衡，又符合畫傳55回的

(續)

殿堂壁畫全集》之3《元代道觀》(山西人民出版社，1997)，頁10。

144 《永樂宮》(北京：人民美術出版社，1964)，頁16。

145 卷下，頁11-12，《道藏》，第19冊，頁536。

146 宿白，〈永樂宮創建史料編年〉，《文物》，1962年第4、5期，頁84。

定數，忠實於《憫化圖》原作。

壁畫榜題、圖繪涉及到全真祖師有18位，與宋德方的20位全真祖師前18位相同。榜題第一「誕生咸陽」曰：「昔東華教主承道祖休命，開教中華，[繼]有正陽(鍾離權)示純陽、海蟾以金蓮之瑞(〈列祖賦〉第一至四祖)，以肇七真(指前七真)開化之端……。」第九「題壁付圖」畫王重陽將松鶴仙人之圖授門人史公密(〈列祖賦〉第十七祖師史風子)。第十六「看彩霞」至第二十五「誓盟道戒」主角是馬丹陽、孫不二(〈列祖賦〉第八、十四祖)。第二十九「長春入謁」介紹丘處機(〈列祖賦〉第十一祖)。第三十「長真棄俗」介紹譚處端(〈列祖賦〉第九祖)，第三十一「度太古」、第三十二「太古傳衣」介紹郝大通(〈列祖賦〉第十三祖)。第三十三「太古傳衣」題目與第三十二「太古傳衣」雷同，是工匠抄寫錯誤。抄寫者自己也認識到錯誤，所以榜題框內只寫了題目，沒有重複抄寫敘事文字。第三十三幅本來應該介紹王處一，可是工匠抄錯了榜題，又沒有改正。所以畫傳中沒有正式介紹王處一，但是第四十二「擲蓋龍泉」的主角是王處一(〈列祖賦〉第十二祖)。第三十八「發蒙四子」介紹默然子劉通微，長清子嚴處常，史風子史公密(史處厚)，回陽子于公(〈列祖賦〉第十五、十六、十七、十八祖師)。第四十三「化長生子」介紹劉處玄(〈列祖賦〉第十祖)。第四十九「三師勘符」正式介紹了和玉蟾、李靈陽(〈列祖賦〉第六、七位)。綜合上述，〈列祖賦〉20位祖師中的前18位均出現於王重陽壁畫傳中，〈列祖賦〉最後兩位祖師沒有出現於壁畫中是因爲他們是馬丹陽弟子，與王重陽傳記關係不大。壁畫畫傳中18位全真祖師與〈列祖賦〉20位列祖中前18位相同，絕非偶然，說明畫傳底本作者十分重視宋德方的全真列祖譜系，爲王重陽作傳時根據〈列祖賦〉的祖師名單決定傳記的選材範圍，將其中可以納入王重陽畫傳的祖師悉數編入畫傳，無一遺漏。

第二，壁畫和榜題墨跡一定是14世紀後期元末作品，但是榜題文字所據的底本可以確定是寫於元至元六年(1269)之前。換言之，榜題文字的底本最有可能是李志常(1256年去世)時代的作品，即李志常《憫化圖》。

與三清殿、純陽殿不同，重陽殿沒有工匠關於殿內壁畫和榜題製作時間的題記，所以準確年代不明。許多學者以爲此殿壁畫作於明初。這一觀點首先是中央美術學院教授陸鴻年(1914-1989)試探性提出。文化部文物局於1957年組織

美院師生到永樂宮臨摹壁畫，爲永樂宮從永樂鎭搬遷到芮城北郊龍泉村新址作準備，陸鴻年是參加者之一。他在評論重陽殿壁畫時寫道，「在東壁中段所繪石碑上有洪武元年字樣(原注：公元1368年)是否繪製比前殿(指純陽殿壁畫，繪於1358)晚十年，還是個疑問。」[147] 王世襄(字暢安)據此進一步推則說，壁畫年代很可能是洪武：「據摹繪者說原畫東壁中部在所繪的石碑上隱約有『洪武元年』字樣，很可能此殿壁畫的時代，比純陽殿要晚十來年，但畫家的姓名竟未能發現。」[148] 范金鰲接受王世襄之說，但比較肯定：「重陽殿壁畫較之前殿約又晚十年(原注：東墻中段所繪石碑上有『洪武元年』1368字樣)。」[149] 金維諾則完全肯定壁畫年代是洪武元年以後：「東壁畫中石碑上有洪武元年字樣，可知壁畫當完成於明洪武元年1368以後。」[150]

筆者認爲「洪武元年」的說法並不可靠，因爲它並不是壁畫中原有的題字，而是遊人的漫筆。東壁壁畫中部唯一繪有石碑之處是第十一「留頌邙山」，榜題敘事部分曰：「重陽祖師以大定七年(1167)夏出關，過洛陽，抵邙山，謁上清宮，閱讀純陽呂真君詩碑。」畫中王重陽站在一個大石碑前看碑。畫中的石碑表面原來無字，但是在碑最左邊上部似乎有四、五個後加的字，可能即所謂「洪武元年」。此幅畫的榜題十分明確地說明王重陽閱碑之事發生於「大定七年」(1168)。畫家是根據榜題繪畫，如果確實需要在畫中的石碑上寫明年代，也只能寫「大定七年」，因爲王重陽不可能在「洪武元年」(1368)讀碑。而且畫家不可能只在碑最左側寫字，其他表面完全留白；因爲碑文應該是從右向左寫。

其實畫傳最後一個榜題「會葬祖庭」的敘事文字足以說明壁畫是元代作品。其文曰：「天朝龍興，盡日月所照，霜露所墜，莫不臣妾而奔走之。太祖聖武皇帝，思得至人，以輔皇化，首詔長春大宗師。師應詔龍庭，啓沃以道，大愜宸衷。由是玄風普彼道教之大總乎寰乎遠。清和宗師嗣法之十年，又宗師位傳真常李君。真常主教之四年，辛丑(1241)春，清和會四方道流，大葬祖師之仙柩于終南祖庭之白雲殿，以盡師資之理。時洞真于公(于善慶)，白雲綦公(綦

147 陸鴻年，〈永樂宮壁畫藝術〉，《美術研究》，1959年第3期，頁38。
148 王暢安，〈純陽殿、重陽殿的壁畫〉，《文物》，1963年第8期，頁43。
149 方天洲、范金鰲，〈永樂宮壁畫〉，《中國殿堂壁畫全集》之3《元代道觀》，頁10。
150 金維諾主編，《永樂宮壁畫全集》(天津人民美術出版社，2007)，頁4。

志遠)，無欲李公(李志遠)，實主宮事。若行臺移剌寶儉，總管田德燦，萬戶夾谷斜烈，參省王輔臣輩，皆外護主盟者也。」[151] 榜題以溢美之辭極力贊頌成吉思汗，把蒙古鐵騎的崛起譽爲「天朝龍興」，底本作者和榜題書寫者將自己視爲蒙古順民，只有在蒙元時期才可作此姿態。因此可以肯定畫傳爲元末作品。

榜題的底本無疑作於至元六年(1269)之前。此年正月忽必烈下詔贈五祖、七真徽號。如東華帝君贈號「東華紫府少陽帝君」，呂洞賓贈號「純陽演正警化真君」，王重陽贈號「重陽全真開化真君」。但是榜題中從不使用這些名號。若是榜題底本寫於贈封之後，就會採用這些名號以示對祖宗的尊敬。雖然底本作者和榜題書寫者視自己爲「天朝」順民，榜題中也不用「大元」國號。忽必烈(1260-1294在位)於至元八年(1271)十一月建此號，蓋取《易經》中的「乾元」之意[152]。文中主要用全真掌教尹志平和李志常任職之年紀年蒙古時代，雖然極爲罕見，卻可以說明底本作者是站在全真掌教的角度審時紀年，此非《憫化圖》作者李志常可乎？

第三，榜題文字三次採用丘處機詩句，但沒有采用其他(後)七真成員的詩句，說明榜題所據底本作者更加接近丘處機，或即丘處機門人。榜題第三十六「立會三州」，描繪王重陽於大定戊子(1168)秋和己丑(1169)在山東立「七寶會」、「金蓮會」、「三光會」、「玉華會」、「平等會」等五會。文中引用了一句丘處機詩句：「《磻溪集》云：『五會軒軒立五名』是也。」榜題第二十九「長春入謁」引用了丘處機兩首詩中的兩個詩句：「遁跡巖阿方十九」[153] 和「弱冠尋真傍海濤」。三句中前兩句出自丘處機本人的詩詞集《磻溪集》，可能不足爲奇，因爲許多丘祖門人可能都熟悉此集中的一些詩詞。值得注意的是第三個詩句，其出處是李志常《長春真人西遊記》[154]。而且所引的不是整詩，僅僅是詩句。說明榜題文字所據底本的作者非常熟悉李志常著作。當然榜題中也多次引用王重陽詩詞集，但這完全正常，因爲榜題內容是王重陽畫傳，作者必須研讀王重陽著作，但是沒有必要研讀李志常的遊記達到熟知其中隻言片語的程

151 朱希元等，《永樂宮壁畫題記錄文》，《文物》，1963年第8期，頁78。

152 《元史》，卷8，頁138。

153 丘處機，《磻溪集》，卷1，頁2，《道藏》，第25冊，頁811。

154 李志常，《長春真人西遊記》，卷上，頁26，《道藏》，第34冊，頁489。

度。李志常書中記錄的丘處機詩詞散布於他自己所寫的長篇旅行敘事文字之中，古書又無標點，要在他那浩瀚的敘事文字中找到這些丘處機的隻言片語，並且恰當地引用於王重陽傳記中，實非一般人所能，除非作者是李志常自己。

基於以上三點，可以肯定重陽殿壁畫榜題是出自李志常的《憫化圖》，基本上是原文照抄，個別文字可能根據當時的實際情況有所變動，但是基本保存了《憫化圖》的原貌。因此可以說李志常和張志敬兩任掌教都采用、推廣了宋德方〈全真列祖賦〉祖師譜系。任士林〈重陽王真人憫化圖序〉說張誠明(志敬)爲《憫化圖》「題其目」，可能是因爲李志常未能爲圖題目便不虞謝世，《憫化圖》工作又因純陽宮工程的需要不能停頓，而永樂宮的建設直屬全真掌教領導，所以張志敬接任掌教後爲此圖題目，最終完成了畫傳的文字部分。

1234年金朝滅亡後，蒙古上層對全真教的依賴減少，但是這時全真教卻更加迅猛發展，終於引起了蒙古上層的猜疑不安。蒙哥(1209-1259)和忽必烈利用佛徒對道士的不滿情緒，發起1255、1258年兩次佛道辯論，在辯論中偏袒佛徒一方，給予全真勢力沉重打擊[155]。第七任掌教李志常在第一次辯論後，於1256年鬱鬱去世，其徒張志敬接任全真第八任掌教，帶領道士參加第二次辯論，對手比第一次辯論更多，不但有漢地僧人，還有忽必烈、西藏喇嘛及儒士[156]。以帝師、西藏佛教薩迦派第五祖八思巴(1235-1280)等爲代表的佛徒參辯者口若懸河，滔滔不絕。而道士則往往沉默不語。現代史家往往解釋爲道士理屈詞窮，甚至以佛徒一面之詞爲據譴責道士，但忽視了一個事實，即全真教立教，以「柔弱謙下爲表，以清凈虛無爲內，」[157] 避免爭辯。王重陽教導馬丹陽「不語無言沒討論。」[158] 馬丹陽教訓門人說，辯者不善，善人不辯[159]。有僧人騁其博

155 Anning Jing, "Buddhist-Daoist Struggle and a Pair of 'Daoist' Murals," *Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities*, no. 66 (1994), 117-181.

156 Jan Yün-hua, "Chinese Buddhism in Ta-tu: The New Situation and New Problems," Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), 391-393.

157 引自平水長春壺天著，《金蓮正宗記》序文(1241年)，載《道藏》，第3冊，頁343-344。

158 見〈憶王孫　贈馬鈺〉，《重陽全真集》，卷13，頁9，《道藏》，第25冊，頁764。馬丹陽又韻：「訓我無言更不論。」《重陽教化集》，卷2，頁7，《道藏》，第25冊，頁782。

159 見〈贈堂下道人〉，馬鈺，《洞玄金玉集》，卷9，頁5，《道藏》，第25冊，頁611。

辯，糾纏他辯論，他答曰，「倘除一身外，餘事皆不知。」[160] 譚處端說，「真功行，在摧強挫銳，寂寞忘言」[161]，「辯者，世之有辯者有於萬惡也，天之不言者有其萬善也。」[162] 佛徒則重視辯論。特別是西藏佛徒自幼接受長期嚴格的辯論訓練[163]。所以官方組織辯論即是以佛徒之長攻擊道士之短。道士辯論失敗後，忽必烈令參加對辯的17位道士脫下道袍道冠，削髮爲僧，解送燕京。入城門時道士的星冠袍服被高掛在長竿上，「普令曉諭」[164]。道士還受命向佛徒退還237處佛寺，燒毀45部「僞經」及其雕版。全真教在其鼎盛時期突然遭受官方和佛徒的聯手打擊，元氣大傷，一蹶不振。

忽必烈通過辯論打擊全真教，全真教徒不堪一擊，束手就擒，可能出乎他預料之外。此後蒙古上層認識到道教對蒙古政權不能形成任何威脅，不再把道教視爲具有顛覆政權潛力的危險勢力。以後忽必烈對全真教的政策是時拉時打，多出於其在不同時期和環境中老謀深算的權術考慮。

中統元年(1260)忽必烈違反蒙古傳統，單方面召開忽里臺於開平，宣布即位，加劇了蒙古貴族內部的爭權奪利。爲了集中力量平息叛亂，鞏固政權，忽必烈對柔弱渙散的全真教開始採取一些安撫政策。全真教的處境有所改善。

局勢緩和後，全真教掌教張志敬開始有餘力重新考慮永樂鎮純陽宮的建設。他不是宋德方弟子，但是對宋德方敬以師禮，曾命宋德方弟子祁志誠拜訪參知政事商挺(1209-1289)，請爲宋德方撰寫道行碑。他還在辛酉(1261)命韓沖虛志元兼知河東南北路教門事，主管修建純陽宮，完成尙未完工的工程，終於在壬戌(1262)年大功告成。純陽宮屬於全真掌教直接領導，所以此年春三月初吉由他親自狀寫純陽宮修建前後事跡，提供給翰林學士王鶚，請他撰寫純陽宮碑銘。他特別向王鶚強調了全真列祖的傳承次序：「竊惟道家之教，肇自玄元。洞靈(亢倉子)、通玄(文子)、沖虛(列子)、南華(莊子)發輝於後。至東華君而全

160 《丹陽真人語錄》，頁11，《道藏》，第23冊，頁704。

161 譚處端，《水雲集》，卷中，頁4，《道藏》，第25冊，頁853。

162 《無為清淨長生真人至真語錄》，頁21-22，《道藏》，第23冊，頁713。

163 David Paul Jackson, "Sa-skya Pandita on Indian and Tibetan Traditions of Philosophical Debate," Ph. D. diss., University of Washington, 1985, vol. 1, p. 246.

164 祥邁，《辯僞錄》，卷4，載《大正新修大藏經》(東京：大正一切經研究會，1924-1935)第52冊(no. 2116)，頁772。

真之名立。東華傳之正陽，正陽傳之純陽，純陽顯化甘河，得重陽真人始克光大之。重陽傳畀玄教，其高第曰丹陽而長真、長生、長春、玉陽、太古次焉。長春遭際盛時，獨能增浚化源，嶷然爲一代大宗師。嗣其教者凡三葉矣。不肖奉襲餘庇，常恐弗克負荷。是宮之成，非一朝夕一手足所能集。」[165] 他把全真列祖傳承和純陽宮的修建相提並論，可見他深知宋德方創建純陽觀(宮)的本意。

中統三年(1262)朝廷賜號張志敬「光先體道誠明真人」。至元二年(1265)下旨就長春宮建設金籙大醮三千六百分位[166]。張志敬賜號中的「光先」即給全真前輩增光之意。全真教遭受重創後，需要重新樹立自信和威信，最好的舉措就是展示全真教昔日輝煌教史，強調前輩的正統偉大。張志敬爲李志常《憫化圖》題目，推廣宋德方的全真道統說，特別是宋德方晚年發展的五祖、七真祖師主幹，乘忽必烈登基後政治環境暫時有所改變之機，上報朝廷，力圖使五祖、七真獲得官方褒贈徽號。至元六年(1269)正月忽必烈(世祖)給張志敬下詔書，褒封五祖、七真徽號如下[167]：

原名號	世祖至元六年贈號
東華帝君(東華教主)	東華紫府少陽帝君
正陽鍾離真人	正陽開悟傳道真君
純陽真人	純陽演正警化真君
海蟾劉真人	海蟾明悟弘道真君
重陽王真人	重陽全真開化真君
丹陽先生馬鈺	丹陽抱一無為真人
長真先生譚處端	長真雲水蘊德真人
長生先生劉處玄	長生輔化明德真人
長春先生丘處機	長春演道主教真人
玉陽先生王處一	玉陽體玄廣度真人
廣寧先生郝大通	廣寧通玄太古真人
清淨散人孫不二	清淨淵貞順德真人

165 李侃、胡謐纂修，《山西通志》(成化十一年刻本，1475)，卷15，頁112，《四庫全書存目叢書》史部174冊，頁157，609。

166 李道謙，〈玄門掌教宗師誠明真人道行碑銘〉，李道謙集，《甘水仙源錄》，卷5，頁1-2，《道藏》，第19冊，頁758。

167 劉天素、謝西蟾，《金蓮正宗仙源像傳》，頁3，《道藏》，第3冊，頁366。

全真列祖受到官方褒獎，恢復了全真教的一些尊嚴，同時也大大提高了宋德方法系在全真教的地位。

張志敬之後的第九任掌教王志坦(1200-1272)，七十二歲(1271)就任，不到兩年便去世，不能有所作爲，是個過渡性人物。他是馬丹陽法孫，于善慶高弟，1223年謁見丘處機，1228年參禮尹志平，1244年春被李志常拜爲大度師，此後輔助李志常，常駐和林。1253向憲宗(蒙哥)建議修黃籙普天大醮[168]，李志常去世後力主張志敬嗣教[169]。

全真第十任掌教是宋德方之徒祁志誠(1219-1293)，1272年終到1285之間任職，開始了宋德方法系在全真教的主導地位。他字信甫，鈞之陽翟(今河南禹縣)人。壬辰(1232)年十四被攻打河南的蒙軍俘獲。軍士殘忍地殺戮同時捕獲的百餘人，唯有祁志誠獲免。兵至太原祁縣招賢里，有大族強氏與軍帥善，收留他爲養子。年及冠，謀爲娶婦，辭曰：「不肖生逢喪亂，離去親戚。白刃之下孑身爲造物者所遺，心槁木，形死灰，安能復以人道立於世？將息情絕欲，入山學道。高門撫養之私，前死會當圖報。」宋德方在太原龍山時(1234-1236)，他詣謁受教，承事數年，躬執勞苦。宋德方識其偉器，賜號「洞明子」，一日給他贈書數語，大略謂：祁志誠可嗣其教，惟謹乃心，毋替吾言，敬之敬之。他拜受而去，至保州(在今河北)西沈村，筑環堵以居，三年不出。庚戌(1250)出居庸，至燕京之北的雲州，居樂全庵，後徙雲州之西的金閣山雲溪觀。中統壬戌(1262)，時任忽必烈宿衛長、蒙古元勛木華黎四世孫安童(1245-1293)聞其名，遣人持書迎致，所答皆以爲名言，待以師禮。安童於至元二年(1265)秋八月拜中書右丞相[170]。據虞集〈白雲觀記〉，至元六年(1269)安童(時任右丞相[171])路過雲州時親自拜訪過祁志誠。以後安童在是否再次出任丞相的問題上請教過祁志誠 。至元二十二年(1285)安童再次出任丞相[172]。《元史》中有兩位全真道

168 見馮志亨，〈敕建普天黃籙大醮碑〉，《宮觀碑誌》，頁8-13，《道藏》，第19冊，頁713-4。

169 高鳴，〈崇真光教淳和真人道行之碑〉，李道謙集，《甘水仙源錄》，卷7，頁1-4，《道藏》，第19冊，頁776-777。

170 見《元史》，卷126，〈安童傳〉，頁3081。

171 見《元史》，卷112，〈宰相年表〉，頁2797。

172 同上，頁2800。

士的傳記，一是丘處機傳，一是有祁志誠傳(誤寫為祈志誠)。後者重點在祁志誠於安童的關係：「(丘)處機之四傳(應是三傳)有曰祁志誠者，居雲州金閣山，道譽甚著。丞相安童嘗過而問之，志誠告以修身治世之要。安童感其言，故其相世祖也，以清淨忠厚爲主。及罷還第，退然若無與世者，人以爲有得於志誠之言。其後安童復被召入相，辭，不可，遂往決於志誠。志誠曰：『昔與子同列者何人？今同列者何人？』安童悟，入見世祖，辭曰：『臣昔爲宰相，年尙少，幸不失陛下事者，丞佐皆臣所師友。今事臣者，皆進與臣俱，則臣之爲政能有加於前乎！』世祖曰：『誰爲卿言是？』對曰：『祁真人』。世祖嘆異者久之。」[173] 可見祁志誠對世俗政治十分靈敏。通過安童，他獲得了朝廷的封號[174]。至元七年(1270)祁志誠爲其師宋德方請謚名於朝廷，獲世祖(忽必烈)贈「玄通弘教披雲真人」，他所居雲溪觀，賜額崇真觀。聖旨曰：「長生天氣力裏，大福蔭護助裏，皇帝聖旨：宋德方道重先朝，力扶玄教，久雲棲于朔漠，繼□勤于河汾。法藏方虛，全經創鏤，起千真之廢典，廣一代之宗筌。追獎真風，宜加顯號，可贈玄通弘教披雲真人。仍將雲州金閣山雲溪觀賜號曰『崇真』。准此。至元七年(1270)三月　日。蒙古字譯。」[175] 至元八年(1271)祁志誠被授以諸路道教都提點。明年(1272年終)嗣掌教，乃錫璽書。歲奉命持香祠岳瀆[176]。乙亥(1275)年春三月他在山西永樂宮將宋德方墓遷葬到宮西北的峨嵋嶺。他還把宋德方在萊州神山所開鑿的神山石窟洞天之事奏聞於上[177]，以爭取官方的保護。神山石窟用不易毀壞的石刻造像完整地展現了宋德方的全真列祖說(見下)，所以得到祁志誠的特別重視。

元滅南宋(1276)，所俘獲天尊像及名鼎，詔送長春宮。但是全真教的地位卻進一步下降。至元十三年(1276)忽必烈召正一教天師張宗演(1244-1292)入朝，命其總領江南道教，又留其徒張留孫(1248-1321)在朝，贈號「上卿玄教宗

---

173 《元史》，卷202，頁4525-4526。

174 虞集，〈白雲觀記〉，《道園學古錄》，卷46，頁15-16，《四庫全書》，第1207冊，頁654-5。

175 〈萬壽宮披雲真人制詞碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁598。

176 李謙，〈玄門掌教大宗師存神應化洞明真人祁公道行之碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁699-701。

177 〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁668-669。

師」，總攝道教，主持祭祀，部分取代了以前由全真掌管的祀事。忽必烈如此抬高南方道教首領，原因之一顯然是他們在北方毫無基礎，難以形成勢力，又可以借此鉗制北方道教。其伎倆，正如他在漢地引進毫無基礎的西藏佛教首領掌管漢地佛教，使漢地僧人群龍無首，而西藏喇嘛在漢地卻沒有根基，猶如雪獅無身[178]。

元滅南宋後，忽必烈的安內伐宋政策隨之結束，加上他個人的西藏佛教信仰日益增長,在佛徒的鼓動下禁毀道藏，恢復了對全真教的打壓。至元十八年(1281)九月他命文臣、僧官詣長春宮，與正一天師張宗演、全真掌教祁志誠、大道掌教李德和等道流考證道書真僞。後詔喻天下：道經除《道德經》外一切焚毀。十月集百官於憫忠寺，焚燒道藏。遣使諸路俾遵行之[179]。忽必烈在至元七年(1270)應祁志誠之請給宋德方贈號的的聖旨還盛贊宋德方「起千真之廢典」，這時竟然在其嗣教門人祁志誠掌管全真教時全面禁毀道藏。收藏在永樂宮的道藏經版一定是在這時被焚燒。根據翰林學士李謙撰寫的祁志誠道行碑，在這個「教門多故」之年，祁志誠「挺身直前，百沮而不撓」。有人勸他及時謝事引去，他答道：「方玄風隆盛則以師長自居，少遇屯厄則退身爲隱士，人其謂我何？稍俟安泰然後辭去，爲未晚也。」[180] 他曾有「手提寶劍戰魔軍，戰退魔軍作道民」的詩句[181]，可能就是此時他心境的寫照。其他道教領袖也從中斡旋。特別是玄教宗師張留孫(1248-1321)，通過皇太子真金(1242-1286)進言：黃老之言，治國家有不可廢者。結果部分道經解禁[182]。祁志誠雖然任掌教餘十年，但「夢寐煙霞，言歸故山」[183]。至元二十二年(1285)形勢緩和後，他對丞相安童說：「退歸巖穴，此其時矣。」春二月，他推薦門人張志仙替代

---

178 Anning Jing, "Financial and Material Aspects of Tibetan Art under the Yuan Dynasty," *Artibus Asiae* 64.2 (2004): 218-219.

179 唐方等人撰，〈聖旨焚毀諸路僞道藏經之碑〉，《辨僞錄》，卷5，《大藏經》，第52卷，頁776-7。

180 李謙，〈玄門掌教大宗師存神應化洞明真人祁公道行之碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁700。

181 洞明子(祁志誠)，《西雲集》，卷上，頁3，《道藏》，第25冊，頁532。

182 趙孟頫，〈上卿真人張留孫碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁912。

183 閻復，〈玄都萬壽宮碑〉，成化十一年《山西通志》，卷15；《全元文》，卷296，第9冊，頁281。

自己的職位，得到批准[184]。元翰林學士閻復(1236-1312)曾與祁志誠交往，稱贊他「高風懿範，足以續道統之正傳。」[185]

祁志誠隨後退居於丘處機曾經居住過的昌平北山三元觀，將其擴建為蓬山道院。又率徒侶百餘人，購材募工擴建崇真宮(即他任掌教前所居的金閣山雲溪觀)。擴建工程得到了幾位蒙古上層人士的贊助。如太子真金之妻弘吉烈氏(？-1300)道過雲州，遣使致香幣問遺。駙馬高唐王奉黃金五十斤兩為藻飾之費[186]。元代有數人襲「高唐王」號，這位駙馬高唐王应是闊里吉思。他文武雙全，尤篤于儒術，築有「萬卷堂」於私第，日與諸儒討論經史。精通陰陽、術數[187]。祁志誠與蒙古上層人物的這些關係，對他的兩個弟子、他之後的兩任掌教張志仙和苗道一大有裨益。

出於宋德方法系的全真第十一任掌教張志仙(道號：玄逸)，於至元二十二年(1285)就職，代替其師祁志誠，在全真危難之際擔負重任。至元二十八年(1291)忽必烈曾命張志仙持香詣東北海嶽濟瀆致禱[188]。至元三十一年(1294)正月忽必烈病死，成宗繼位，尊其母弘吉烈氏為皇太后[189]。弘吉烈氏曾經贊助過祁志誠擴建崇真宮。張志仙敏銳地以此新舊交替為轉機，於元貞元年(1295)請求為大都長春宮樹碑，通過此事向朝廷敘述太祖(成吉思汗)邀請祖師丘處機的雪山之行，太祖對丘祖敬天愛民以治國、慈簡清淨以修身說教的贊賞，以及太祖以丘祖之號「長春」為名改「太極宮」(前「天長觀」)為「長春宮」之事。其潛臺詞是請求新皇帝重溫太祖的遺訓，善待全真教。由於前皇帝的壓制全真政策，提出立碑的請求需要極大的勇氣和智慧，這是他的前任尹志平、李志常、

184 杜思問，〈樂全觀記〉碑末署「前掌教洞明真人大宗師祁志誠。」碑立於至元二十二年(1285)旃蒙作噩律中南呂辛丑朔下弦後一日甲子，說明八月二十三日祁志誠已經是「前掌教」。《山右石刻叢編》，卷27，頁10，《石刻史料新編》，第1輯，第21冊，頁15564。

185 閻復，〈玄都萬壽宮碑〉，成化十一年《山西通志》，卷15；《全元文》，卷296，第9冊，頁281。

186 李謙，〈玄門掌教大宗師存神應化洞明真人祁公道行之碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁700。

187 《元史》，卷118，頁2925；闊里吉思傳，見閻復(1236-1312)，〈駙馬高唐忠獻王碑銘〉，《全元文》，卷295，第9冊，頁261-264。

188 《元史》，卷16，頁354。

189 同上，卷106，頁2701。

張志敬、王志坦、祁志誠均無暇或者沒有做到的。所以張志仙是「昧死」以請[190]。成宗不但批准了他的請求，還對他加以褒獎，賜給寶冠、玉珪、錦服，解除了對全真的壓制政策。此事下達到翰林院後，由姚燧(1239-1314)撰寫〈長春宮碑銘〉。碑文有許多直言評論，只有在全真解禁後才能如此暢所欲言。如說丘處機西遊返回燕京後，以全真教的名義大量解救陷入戰火中的民眾：「乃大辟玄門，遣人招求俘殺於戰伐之際。或一戴黃冠，而持其署牒，奴者必民，死賴以生者，無慮二三巨萬人。」碑文指出，全真遭到禁毀是因爲它有廣泛的組織，在民眾中有巨大的影響，引起了後來皇帝的懷疑：「匹夫一言，鄉人信之，赴訟其門，聽直其家。爲有司者猶罪以豪杰以武自斷而渙其群。以二三巨萬之人，散處九州，統馭其手，帝不疑之，斯必有以，豈屈子所謂名不可以虛作者耶！有遇其時，未必見隆於後。」[191] 碑文還透露，道經禁毀後，道教醮祠也被禁止，成宗恢復了醮祠：「又虞自經厄以還，禁爲醮祠。今雖開之京師，而外未白也。乃下詔萬方，其旨若曰：先皇帝令，江之南北，道流儒宿眾擇之，凡金籙科范不涉釋言者，在所聽爲。若然，先皇之開醮祠者，有成命也。爲犯法臣(指桑哥)所不愛，竟柅而止。自今其惟以先皇成命從事，是世祖獨未究者，陛下(指成宗)又終之也。」姚燧還提到對全真解禁後海內歡欣鼓舞的情景：「方是詔下，四海之人感激奮言。始吾以爲經厄之餘，丘氏之學熄矣。陛下噓而然之，俾屯者以亨，塞者以通，梗其道者除之，取其業者還之。」[192] 張志仙在大德四年(1300)時仍然是掌教[193]，他的任期截止日尚不得而知[194]。由於他的智

---

190 姚燧，〈長春宮碑銘〉，載蘇天爵編，《元文類》，卷22，頁1，《四庫全書》，第1367冊，頁256。

191 姚燧，〈長春宮碑銘〉，載蘇天爵編，《元文類》，卷22，頁3，《四庫全書》，第1367冊，頁258。姚燧在〈有元重修玉清萬壽宮碑銘并序〉中也說全真遭禁是因為官方對其勢力的恐懼：「全真之名，重陽以道德性命之學，實倡之金正隆、大定間。自是以來，為其言者，雌從雄鳴，百千為曹。而縣官懼其搖世，欲錮其說以叛渙其群。」顧燮元編，《汧陽述古編・金石篇》，頁7，《石刻史料新編》(臺北：新文豐出版公司，1982)第一輯，第23冊，頁17199。

192 姚燧，〈長春宮碑銘〉，載蘇天爵編，《元文類》，卷22，頁4-5，《四庫全書》，第1367冊，頁258-259。

193 〈重修太初宮碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁705。

194 卿希泰主編，《中國道教史》(修訂本，四川人民出版社，1996)認為他之後有一位名叫常志清者，可能短期擔任過掌教，任期在1300年之後某年，1308年之前。但是論據

慧、勇氣和努力，全真教冤案終於得到平反。

全真第十二任掌教苗道一也是出於宋德方法系，是祁志誠之徒。他的最大貢獻，是使全真教在武宗時(1308-1311)獲得中興，並進一步大大提高了全真列祖的地位。苗道一是山西晉城人，出生於至元元年(1264)，幼歲舉止已如成人。讀書悟入，喜誦老莊書。爲龍祥宮道士。一日聞洞明祁真人住雲州金閣山，遂往依之[195]。執弟子禮甚勤。居久之，祁志誠識爲受道之器，與他談論，意志甚合。一旦屏退左右，告以秘奧之語。並且對他說：「汝(緣)在此，應有遭際，將大振玄風。」駙馬高唐王聞之，以禮往聘[196]。這位高唐王，可能不是當年與祁志誠交往、精通陰陽術數的闊里吉思。闊里吉思率軍平定西北，於至元二年(1296)冬陷入敵陣被執，後不屈被害。其弟忽難襲高唐王[197]。這位禮聘苗道一的高唐王，應該是忽難。苗道一到達後，高唐王和他一起前往和林，於軍中覲見總兵北邊的海山(1281-1311；1307-1311在位)。此行的目的是爲協助海山將來奪取帝位。據〈苗公道行碑〉，海山會苗道一，言諏有合，虛席咨問，所策應驗如響，以爲神[198]。海山特別重視苗道一這位高道的意見，有其原因。成宗死後，太后根據陰陽家推算兩太子(海山與愛育黎拔力八達)星命，勸說海山讓位於其弟，如即位，則運祚不長。海山不以爲然[199]。苗道一的預言，與陰陽家所言相反，自然得到海山的贊賞。海山於大德十一年(1307)五月即位，是爲武宗，於至大元年(1308)授苗道一玄門演道大宗師，管領諸路道教，商議集賢院道教事。其授職聖旨對他大加讚揚：「凝和持正明素真人苗道一，致虛守靜，寡欲少私，於山中養素之時，得太上忘言之妙。湛心淵而先物，知神器而有歸。事朕北藩，其言應而如響，逮予面南，乃功成而不居。」[200] 他在另外幾個詔文中稱苗道一「朕之賓師」，「所言必應，其於事會則周知」[201]，「予藩邸之賓」，

(續)

稍嫌不足。常在皇慶元年(1312)擁有「玄門演道大宗師」頭銜，但是大德丙午(1306)時不一定已經有。第三卷，頁232。

195 乾隆《濟源縣志》(1761)，卷11，頁13；臺北成文出版社1976年重印本，頁406。

196 〈苗公道行碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁787。

197 《元史》，卷118，頁2926。

198 〈苗公道行碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁787。

199 《元史》，卷138，〈康里脫脫傳〉，頁3322。

200 〈永樂宮聖旨碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁727。

201 〈至大詔書碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁729。

「弘才偉學」，薦格「景貺靈禎」[202]。可見苗道一在海山奪取帝位的過程中以賓師身分活躍於軍中，出謀劃策，觀察祥瑞，舉行法事，並且預言海山即將登基，所言皆准，料事如神。他的海山登基預言不久成爲現實，而他卻功成而退，海山因此對他更加尊重。

苗道一繼承了宋德方法系的傳統，把繼續全力弘揚全真列祖作爲首要事務。他掌教的職權和與武宗的特殊關係爲他提供了有利條件。他上書請求爲五祖七真增加封號，同時也爲丘處機十八弟子贈號，獲得批准。武宗於至大三年(1310)二月下詔，貺贈五祖七真十八真人徽號[203]。東華由「帝君」加號爲「大帝君」；其他四位「五祖」成員由「真君」進加爲「帝君」。七真由「真人」加封爲「真君」(孫不二為「元君」)；其中爲丘處機單獨特下一詔，其他六位「七真」成員共下一詔，以對丘處機別示旌崇。丘處機十八弟子中，尹志平、李志常、宋德方各有一詔，以示特崇。其他十五弟子共有一詔，均加「真人」號。尹志平、李志常加號「大真人」。宋德方沒有擔任過全真掌教，所以不加「大真人」號；但是由於他是苗道一的師祖，所以特別單獨下詔，由「通玄弘教披雲真人」(祁志誠所請贈號)加贈「玄都至道崇文明化真人」，其中爲首的「玄都」二字特指他主持編修《玄都寶藏》的歷史功績。苗道一請求爲五祖七真加號，顯然主要是崇宗報本；爲丘處機及其十八弟子加號，則是重提太祖與丘祖的歷史交情，與張志仙請求爲長春宮立碑異曲同工。這次加封象徵全真教地位的復興。由於祁志誠、張志仙、苗道一這三代掌教連續不斷的努力，全真教終於走出困境，步入中興。

苗道一使全真五祖集體獲得「大帝君」、「帝君」這樣無比顯赫的名號，在道教史上意義非常重大。全真五祖從此可以帝王形象出現。道教歷史中其他教派的祖師遠遠比不上全真教龐大崇高的帝君級祖師群。如深受忽必烈賞識的太一教第五祖蕭居壽(1221-1280)奏請爲太一前歷代祖師追贈稱號，僅限於「真人」號：「師(蕭居壽)爰自傳嗣以來奏言，始祖(蕭抱珍，？-1166)曰太一一悟傳教真人，二代祖(蕭道熙，1156-？)曰太一嗣教重明真人，三代祖(蕭志沖，1151-1216)

202 〈至大詔書碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁730。

203 見〈永樂宮聖旨碑〉、〈至大詔書碑〉、〈天詔加封祖真之碑〉，載陳垣，《道教金石略》，頁727-733。

曰太一體道虛寂真人，四代祖(蕭輔道，1191-1252)曰太一中和仁靖真人。」[204]而且太一始祖是金代之人，與具有東漢以來大神東王公背景的全真始祖東華「大帝君」不可同日而語。從此以後在世人的心目中全真教源遠流長的祖師群最爲尊貴，因此理所當然代表道教的正統。宋德方的全真列祖正宗道統說被廣泛接受，變成一種社會共識。

苗道一的掌教任期隨著武宗的去世而結束。去職的主要原因同樣是宮廷政權爭奪。至大四年(1311)三月仁宗(1285-1320；1311-1320在位)即位後清洗武宗時代的許多官員。苗道一是武宗親信，因而失去掌教職位。仁宗改用馬丹陽一系門人。取代苗道一的第十三任掌教常志清，最遲於成宗大德十年(1306)爲長春宮提點，於仁宗皇慶元年(1312)由長春宮提點陞任全真掌教，任期只有兩年。根據現有史料可以斷定他出自馬丹陽法系[205]。他在掌教任期內事跡不顯，任期終止於皇慶二年(1313)。接替他的第十四任掌教孫德彧(用章，1243-1321)，李道謙高弟，同屬馬丹陽法系，仁宗延祐元年(1314)召至京師，掌全真教。建法主殿於長春宮西，國公塑像。延祐七年(1320)卸任歸終南[206]。接任者是蘭道元，於至治辛酉(1321)任第十五任掌教[207]，他是英宗(1303-1323；1321-1323在位)時代的掌教，泰定元年(1324)之前以罪被黜。其後第十六任掌教孫履道，是泰定帝(1293-1328；1323-1328在位)時期的掌教。他是郝大通法系弟子，拜王志謹(1178-1263)之徒徐志根(1214-1304)爲師[208]，先逍遙於冀北、豫南

204 王惲，〈太一五祖演化貞常真人行狀〉，《秋澗集》，卷47，《四庫全書》，第1200冊，頁631。

205 常志清在馬丹陽仙蛻重葬中起到主導作用，非丹陽法系主要門人不能如此，正如只有宋德方法系主要門人祁志誠才能住持宋德方墓的遷葬。見張仲壽，〈丹陽真人歸葬記〉，陳垣，《道家金石略》，頁740-741。

206 趙世延，〈大元敕藏御服之碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁745-746；虞集，〈玄門掌教孫真人墓誌銘〉，《道園學古錄》，卷50，頁16-17，《四庫全書》，第1207冊，頁698-700；鄧文原，〈皇元特授神仙演道大宗師玄門掌教輔道體仁文粹開玄真人管領諸路道教所知集賢院道教事孫公道行之碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁787-788。

207 王道亨〈新城縣修建龍祥觀碑〉提到「至治辛酉(1321)掌教真人藍公」，據此蘭道元此年已任全真掌教。張才編輯，《保定郡志》(成化八年，1472)，卷25，頁23(天一閣藏本)。

208 程鉅夫(1249-1318)，〈徐真人道行碑〉，《雪樓集》，卷18；《全元文》，卷540，第16冊，頁455-457。

地區[209]，後為汴梁朝元萬壽宮道士，於泰定元年(1324)嗣教。他因玄教大宗師吳全節薦舉而得到委任，這與其他全真掌教不同。自第七任掌教李志常起，全真教掌教多由卸任掌教薦舉，得到朝廷任命。如虞集所說，全真「為其學者，常推一人為之主，自朝廷命之，勢位甚尊重。」[210] 丘處機以後的全真掌教均出於王重陽嫡系丘處機、劉處玄、馬丹陽門下；郝大通並非嫡系，其法系門人以前從未掌教，而孫履道又由外教掌教薦舉，實屬非常。可能因為泰定帝參與謀殺仁宗之子英宗後篡位，不敢任用仁宗多用的馬丹陽門下弟子。泰定帝死後武宗之子文宗(1304-1332；1328-1332在位)奪位，於天曆元年(1328)九月即位。文宗多依賴其父武宗的舊臣，於天曆始元重新起苗道一於覃懷(在河南)。河南地方勢力曾大力援助文宗爭奪皇位，苗道一又是武宗舊臣，於是東山再起，充第十七任掌教。順帝(1320-1370；1333-1368在位)登基後並沒有廢黜這位文宗起用的掌教；雖然文宗謀殺了順帝之父明宗(1300-1329；天曆二年正月-七月在位)，苗道一是順帝祖父武宗的親信，所以官位依舊，元統三年(1335)七月仍在掌教職[211]。

接任的全真第十八任掌教完顏德明(道號：重玄)是苗道一之徒。最遲於元統三年(1335)九月接任苗道一的官職，包括知集賢院道教事[212]。至正二十二年(1362)時仍在此職，任掌教已近二十七年。他不但是任職最久的元代全真掌教，也可能是最後一位全真掌教。他掌教前曾為濟源王屋山天壇守壇道人[213]。此壇為宋德方於辛丑(1241)春重建[214]。山上有宋德方修煉之蹟[215]。完顏德明掌教後，影響遠遠不如前幾位出自宋德方法系的掌教。但是他似乎尚能守成，維

209 吳澄(1249-1333)，〈封孫真人制〉，《全元文》，卷473，第14冊，頁7引。

210 虞集，〈非非子幽室誌〉，《道園學古錄》，卷50，頁29，《四庫全書》，第1207冊，頁705。

211 見〈清虛宮碑銘〉，陳垣，《道家金石略》，頁791。

212 見鄧文原，〈皇元特授神仙演道大宗師玄門掌教輔道體仁文粹開玄真人管領諸路道教所知集賢院道教事孫公道行之碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁788。

213 張琬，〈重修天壇上皇殿記〉，《濟源縣志》(1761)，卷15，頁14，成文出版社民國65年重印本，頁684。

214 李志全，〈重修天壇碑銘〉，陳垣，《道家金石略》，頁505-507。

215 〈王屋山記〉，覺羅石麟等監修、儲大文等編纂，《山西通志》(雍正十二年，1734)卷207，頁8，《四庫全書》，第549冊，頁704。

護祖師宋德方和前幾位掌教開創的業績。涉及他的史料寥寥無幾，多與他弘揚本宗師真傳統有關。如他自稱是宋德方「門下灑掃」，在永樂宮重刻武宗加封宋德方的聖旨，表示認宗報本。他爲此題記曰：「祖師披雲真人，幼年入道，多蒙師旨，累授真詮，道德高妙，冠冕玄門。武宗皇帝特綸音，加贈『玄都至道崇文明化真人』。陝西奉元路大重陽萬壽宮碑既載矣，河東永樂純陽萬壽宮乃披雲祖師棲真之所，有缺斯文。門下灑掃重玄子完顏德明再爲刻石，表識同宗，招示永久。至正七年(1347)丁亥十二月日題。」他還在永樂宮重刊了祁志誠所立的宋德方道行碑[216]。至正二十二年(1362)他重刻了忽必烈至元六年(1269)和武宗至大三年(1310)加封全真列祖的聖旨[217]。

與完顏德明同門的另外一位重要宋德方嫡孫是井德用(1281-1348，字容輔，號鑒峯，道號洞陽)。他雖然不是全真掌教，但擔任過重要職務，進一步顯示元末宋德方法系在全真教的領導地位。他家世雍之右族，七歲時其父攜而拜謁出於宋德方法系的全真掌教張志仙。其時張奉朝命祀岳瀆道過陝西，見他神韻冲粹，遂加勉勵，付《道德經》令讀之。以後他辭別雙親，到耀州五臺山入道。年及弱冠後兩年，被苗道一召至京師，授諸路道教所幕官，納爲弟子。翌年除京兆路都道錄。其後退居五臺靜明宮[218]。某年大旱，他應邀修羅天大醮一千二百分位，有應，獲雨三晝夜。諸如此類的事跡使他名聲大振。至治改元(1321)，大哥赤荊王贈他「洞陽真人」號；鎭西武靖王以師事之，上「洞陽顯道」之稱。苗道一第二次出任掌教後第二年(1329)即再次召他出山，委以重任，璽書授「洞陽顯道忠貞大師」號，領諸路道教都提點，仍署嵩山中岳廟住持提點。他受皇后懿旨，特賜御香代薦其誠，到嵩岳修金籙大醮，以祝天壽。尋視廟宇陵夷，力圖修復，遂建言河南中書省，咨請上報。皇帝允許出太府金幣擴建殿宇。是後他歸隱五臺。己卯(1339)掌教完顏德明數次請他輔教，均不起。次歲秋，又集九路提點詣山邀請，堅辭不得，抵達大都長春宮，翌日朝覲順帝。

---

216 見商挺，〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉，陳垣，《道家金石錄》，頁614。

217 〈隴西南山七真碑〉碑末署名：「掌管諸路□所知集賢院事完顏德明至正二十二年(1362)道士楊惟慶立」，《隴右金石錄》，元，頁80-85，《石刻史料新編》，第1輯，第21冊，頁16128-16131。

218 廉維方，〈五臺山靜明宮瑞槐記〉(至正四年，1344)，民國23年《續陝西通志稿》，卷166；《全元文》，卷1766，第58冊，頁122-123。

順帝問以惜身保命之術，他對以誠心執中之道。順帝授其集賢大學士之職，力辭不就。明年(1341)旨給駝馬，隨幸上京[219]。此後他受命掌管陝西終南的大重陽萬壽宮。此地是王重陽的修道之地和棲真之所，其前身是馬丹陽主持創建的全真教祖庵，即全真教祖庭。馬丹陽於金大定二十二年(1182)離開祖庵返回山東，二十六年(1186)丘處機又前往終南親自重振祖庵。重陽宮重建後，領宮事者多出自馬丹陽法系，如馬丹陽高第于善慶(道號洞真，1166-1250)，于善慶弟子高道寬(1195-1277)，于善慶高徒、全真史家李道謙(1219-1296)，李道謙門人、全真第十四任掌教孫德彧(1243-1321)。此後該宮的主要職位似乎由宋德方法派弟子擔任。根據延祐七年(1320)所立的王利用撰〈玄通弘教披雲真人道行之碑〉及碑陰的〈披雲真人門下法派名氏之圖〉，此時該宮提點、副提點、知宮、提領等多人均是宋德方宗派門人，雖然此宮並不屬於宋德方法系。這些門徒還在此宮樹立了上述宋德方道行碑。由於此宮的特殊地位，井德用前往任職，曾經過朝臣的討論和皇帝親自當面任命。大臣議曰：「陝西敕賜大重陽萬壽宮，係重陽輔極帝君修道之區，先君(指元成宗)降龍衣永鎮之所。爾來典者失人，廢幾不振，選道價清高者命。」奏曰：「公(井德用)係凝和苗真君高第，披雲宋天師嫡孫，秉彝高潔，可被登庸。」他受命任諸路道教都提點、住持重陽萬壽宮事，還得到順帝保護此宮的聖旨，下達於至正元年蛇兒年(1341)六月[220]。他上任後重振祖庭，使其面貌一新，後於甲申(1344)退隱。繼任者是諸路道教都提點、明仁崇義洞天真人焦德潤，於至正十一年兔兒年(1351)得到順帝保護此宮的聖旨[221]，並且於至正十八年(1358)得到順帝再次任命的聖旨：「焦德潤可授明仁崇義洞元(天)真人，典領奉元路大重陽萬壽宮事。」[222] 其後住持宮事者是諸路道教都提點、明道崇真洞和真人楊德榮，於至正二十三年兔兒年(1363)得到順帝保護此宮的聖旨[223]。

---

219 何約，〈井真人道行碑〉(1348)，1914年《續陝西通志稿》，卷160；《全元文》卷1237，第39冊，頁408-411。

220 〈盩厔重陽萬壽宮聖旨碑〉，《元代白話碑集錄》；《全元文》，卷1677，第55冊，頁46。

221 同上；《全元文》，卷1677，第55冊，頁61。

222 同上；《全元文》，卷1677，第55冊，頁72。

223 同上；《全元文》，卷1677，第55冊，頁75。

與井德用一樣，焦德潤和楊德榮也是來自陝西奉元路耀州五臺山靜明宮。元統乙亥(1335)十月井德用隱退到靜明宮，楊德榮曾在至元二年(1336)爲井德用代皇后祭祀孫思邈之事立〈祀太玄妙應真人記〉之碑；此時楊德榮是提點知本宮(靜明宮)事，焦德潤是奉元路道門提、本宮住持兼宗教事。曾任陝西諸道行禦史臺中丞何約撰〈井公道行之碑〉(至正八年立碑，1348)，文中稱焦德潤爲井德用的「門人入室者」。碑末還有門人楊德榮之名。此時二人均爲大重陽萬壽宮提點。可見宋德方法系道士住持此宮一直到元末。由於此宮的特殊重要地位，住持者人選反映了其所屬法派的勢力，正如全真掌教代表了他所屬法派的地位。這足以說明宋德方法系在元末保持了全真教的主導地位。所以在元代晚期，全真教最重要的三大道觀—大都長春宮、終南重陽宮、永樂純陽宮(或稱三大祖庭)——均由宋德方門人住持。

元代南北一統後，全真教向南方大量傳播。宋德方法系全力推倡的全真列祖說遠播南方，對南方金丹派道士產生巨大的吸引力，受到了南方金丹派道士的重視。南方金丹派依附全真教列祖的傳教譜系，歸宗認祖，將自己的傳教譜系續接在全真列祖譜系之後，聲稱其教法源自全真派，被稱爲全真教南宗，而北方原有的全真教派被稱爲全真教北宗。宋德方創建的全真列祖說爲南、北宗列祖譜系的嫁接提供了主幹。一些南宗道士亦將宋德方追認爲自己支系的祖師。

在南方金丹派依附全真道的過程中，南方金丹派大師陳致虛(1290-1343之後，字觀吾，號上陽子)是個重要人物[224]。據吉岡義豐，全真教南宗、北宗之稱始自陳致虛，在他之前沒有此說[225]。他是江右廬陵(今江西吉安市)人，在廬陵東山紫霄觀簪冠入道，後授徒百餘人，著有《上陽子金丹大要》等重要著作。他取全真列祖說爲己用，在秦志安《金蓮正宗記》的基礎上著《上陽子金丹大要列仙誌》，敘述以東華帝君爲首的金丹派列祖傳承次序。他在全真五祖七真仙傳之後續以「黃房公」宋德方、太虛真人李玨(字雙玉)、紫瓊真人張模(字君範)、緣督真人趙友欽(字緣督)四人傳記，宣稱四人依次傳授金丹大道，最後趙

224 周冶，《上陽子陳致虛生平及其思想研究》(四川大學博士論文，2007)，頁131-138。
225 吉岡義豐，《吉岡義豐著作集別卷》(東京：五月書房，平成二年)，頁143。

友欽於己巳(1329)之秋寓衡陽時「以金丹妙道悉付上陽子」[226]，標榜自己師承有序。他重新編造宋德方傳，將宋德方尊爲承上啓下的關鍵人物，上承五祖七真，下啓他自己的三師。他編造的宋德方傳，許多內容子虛烏有，但是有其目的，特轉引如下：

> 黃房公：姓宋，名有道，字德芳，號黃房公。沔陽府人氏。行諸階法。無雲則能以符而行雲，有雲則能披雲而見斗，故時號披雲真人。一日遇丹陽，授以金丹火候秘訣，行之兩年，能貳其身，弗死。因遊東海。適元太祖成吉思皇帝召長春丘師叔，時公與十八人為之輔行之首。世祖皇帝封通玄宏教披雲真人，武宗皇帝加封玄通至道崇文明化大真人。後以至道授太虛李真人而黃房公莫知所終。或云在燕之長春坐逝[227]。

陳致虛出於自己金丹理論的需要，重新塑造了宋德方的祖師形象。正如陳教友《長春道教源流》指出，陳致虛「所撰宋德方傳蓋非事實。」[228] 陳致虛修行陰陽雙修金丹法，視馬丹陽、孫不二爲陰陽雙修，又稱宋德方傳丹陽秘訣。實際上馬丹陽與宋德方之間沒有任何關係[229]。宋德方是全真列祖說的倡導者，在至大三年加封後道價更加隆盛。陳致虛著《上陽子金丹大要》時(1331左右)，正是宋德方門人苗道一或完顏德明任全真掌教之時。陳致虛將宋德方追認爲金丹派的祖師，上承丹陽教法，意在說明自己的丹法屬嫡系正傳。但是他的重塑使宋德方面目全非，在一些明清書籍中更是以訛傳訛[230]。

226 陳致虛，《上陽子金丹大要列仙誌》，頁9，《道藏》，第24冊，頁77。

227 陳致虛，《上陽子金丹大要列仙誌》，頁7，《道藏》，第24冊，頁76。

228 陳教友，《長春道教源流》，卷4，頁10。

229 窪　德忠，〈老子八十一化図說について〉，載窪　德忠，《モンゴル朝の道教と仏教》(東京：平河出版社，1992)，頁166。

230 如明代王世貞編，《列仙全傳》，卷8，頁19-20，〈宋有道傳〉：「宋有道，字德芳，號黃房公。沔陽府人。行諸階法。無雲則能以符而行雲，有雲則能披雲而見斗，故時號披雲真人。一日遇丹陽，授以金丹火候秘訣，行之兩年，能二其身，弗死。因遊東海。適元太祖召丘長春及諸真十八人為之輔行，公為首焉。後以至道授太虛李。寓燕之長春觀，坐逝。」此書中全真教祖師傳記如王重陽、七真、李靈陽等傳完全根據全

四、宋德方的全眞列祖石窟造像

在中國北方有許多古代佛教石窟，但是道教石窟卻是鳳毛麟角。目前所知，現存具有一定數量道教造像的石窟僅有山西太原西南郊龍山石窟一處，共八窟，除兩個唐代石窟外，其餘均是宋德方及其弟子所開鑿。此外宋德方還在山東開鑿了神山石窟，但是窟內原有造像已經不存。値得注意的是，道教在北方並沒有石窟造像的傳統，而宋德方卻在龍山長期全力開窟造像，完工後意猶未盡，特意抽選有經驗的弟子千里迢迢返回山東再次開窟刻鏤石像，把他新發現的道教石窟石壁雕像這一造像形式加以推廣，自然有其特殊的目的。

山西太原龍山，位於太原市西南約20公里，是山西呂梁山脈支系之一。山下是著名的晉祠，晉水所出。南連懸甕山，西連方山，北至黑沙嶺。北面原有童子寺[231]。龍山西約10公里處是著名的天龍山佛教石窟。龍山上有一處突兀高聳的巨崖石壁，石質爲灰白色的沙礫巖，道教石窟就開鑿於面向東、南方向的崖面。

據李鼎撰〈玄都至道披雲真人宋天師祠堂碑銘并引〉(1262立石)，宋德方於「甲午游太原西山(龍山)，得古昊天觀故址，有二石洞，皆道家像。壁間有『宋仝』二字，修葺三年。殿閣崢嶸。」[232] 商挺〈玄都至道崇文明化真人道行之碑〉(1274)謂宋德方「甲午歷太原之西山，偶抵一道宮，荒涼極目，乃向神游時所見。拂拭石刻，有宋仝二字。真人曰：宿緣無可逃者。留居之。曾不三年，輪奐一新，遂爲西州偉觀。」[233] 王利用〈玄通弘教披雲真人道行之碑〉曰，宋德方於「甲午率門徒游太原之西山，得古昊天觀故址，榛莽無人跡，中有二

(續)

真史料編成，但此「宋有道」傳出自陳致虛。此傳又見於張文介輯，《廣列仙傳》(萬曆十一年序，1583)，卷7，頁16；清代王建章纂輯，《歷代神仙史》，卷5，頁4。以上諸書均重印於《中華續道藏》(新文豐出版公司)第1冊。

231 《山西通志》，卷17。據穆爾賽、劉梅等編纂，《山西通志》(康熙二十一年刻本，1682)，卷29，頁3：童子寺在縣西南十里，北齊天保年建。時有二童子見於山，又有大石若世尊像，遂鐫為佛，因名童子寺。

232 載陳垣，《道家金石略》，頁547。

233 同上，頁613。

石洞，聖像儼存。壁間有『宋童』二字。真人葺之三年，恍然一洞天也。」[234] 綜合上述，加上龍山石窟現存的宋德方、秦志安、李志全題記，可知宋德方與弟子在甲午(1234)游龍山時發現了古昊天觀舊址和兩個古洞，洞內皆有古代道像。石壁上刻有「宋仝(童)」字樣，宋德方以爲是宿緣。於是決定留在山上，全力開窟造像，長達三年之久。

當時的龍山人跡罕至，地勢險要，交通不便。明代邑人、通判王瑄在題爲〈昊天觀〉的一首詩中寫道：「出郭西行路幾彎，崎嶇石磴躡崇山。」[235] 即使今日從山下到石窟也需要奮力攀登半天。筆者第一次探訪龍山石窟，見夾谷邃險，周無人跡，凜其不可久留，悚然而退。宋德方在山西一般仙蹤不定。即使是在他最喜愛的永樂鎮修建純陽宮(永樂宮)，也沒有長期駐紮在那裡親自督工營建，而是統籌規劃好建宮事宜，將具體工作交給門人完成，自己繼續雲遊四方。但是在龍山由於偶然所遇，他卻不辭艱辛，臨時決定在荒山野嶺上的昊天觀遺址駐留。全真宮觀一般都建立在人口集中的城鎮鄉村，其主要原因，一是全真道士多不從事生產，生活的部分來源靠民眾施捨和出租宮觀的田、地產；二是便於在民眾中傳教。但是昊天觀位置偏僻，並不便於立身傳教。儘管供給困難，生存不易，宋德方和門人卻盤桓於此，開窟雕像長達三年之久，傾注了大量的時間和精力。是何原因使他如此投入？

宋德方開洞造像的目的是什麼？李養正認爲：「他修石窟是爲全真道刻石立像並作自我宣揚。」[236] 張明遠認爲，「宋德芳選擇甲午春住持興建全真道窟，雖不能排除爲全真教宣教播道的動機，更有爲蒙元皇帝統一全中國，永坐江山，祈福祝賀的意圖，同時也不能排除宋德芳對太原百姓多年來遭受天災人禍險惡命運的一種同情。」[237] 籠統而言，「爲全真道刻石立像」，「爲全真教宣教播道」都是正確的，但是宋德方建造的其他宮觀也可以說是爲此目的。可是他顯然沒有將龍山石窟作爲一個一般性的宮觀來建設，否則他可能會像修建永樂

234 王利用，〈玄通弘教披雲真人道行之碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁753。

235 載高汝行纂修，《太原縣志》(嘉靖三十年刻本，1551)，卷6，頁20。

236 李養正，〈太原龍山全真道石窟初探〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》，第五輯(上海古籍出版社，1994)，頁454。

237 張明遠，《太原龍山道教石窟藝術研究》(山西科學技術出版社，2002)，頁111。

宮或者神山石窟一樣，做好總體規劃後即先期離去，具體工作交由門人完成。

筆者認爲，龍山石窟有別於其他宮觀的的特殊意義在於宋德方特意選擇采用了石窟石壁雕像這一並非北方道教傳統的造像形式，其目的是建立堅如磐石的全真宮觀造像範本，以深山野嶺爲天然屏障，防範兵災人禍，使其傳至遠久，成爲宮觀造像的永恒典範。他在龍山發現的兩個古代道教石窟，雖然年代久遠，但是石像猶存。加之龍山周圍有許多北朝以來的古代佛教石窟石像，如天龍山石窟，當時已有七百年之久，石像猶存，香火旺盛，正如明代高汝行在〈天龍寺和韻〉所述：「天龍自古稱絕奇，曾見開皇四載碑，幾縷雲煙迷佛洞，千秋香火祝神祠。」[238] 這些千年古洞必然會給他很大的啓示，使他認識到石窟石壁雕像這一造像形式最大的優點是不易毀壞。古人所謂金石不壞，實際上金銅像往往會遭遇銷毀的厄運，唯有隱藏在深山野嶺石窟中的石壁雕像，與山巖渾然一體，堅不易摧，牢固不移，罕爲外人所知，往往可經歷千年而毫無損壞。相比之下，通都大邑或鄉村小鎮宮觀的一般造像不是泥塑就是木雕，易朽易壞。金蒙之交兵荒馬亂，宮觀造像往往化爲灰燼，萬不一存。道士所居，尙「無尺木寸甃之馀」[239]，更無完整的古代宮觀可見。他雲遊南北，一定是第一次在龍山昊天觀故址看到古代道像，感慨萬分，所以視爲宿緣。他與他的兩個大弟子秦志安、李志全都具有十分深邃的歷史眼光，秦志安更是全真第一史家。所以他能在戰火之餘以區區個人之力發起搶救編修道藏，以確保道經不滅；基於同理，他也一定認識到唯有在深山僻壤開鑿石窟石壁雕像，才能保存道教宮觀全套造像的基本樣式，永久性地建立道教造像的標準，即使土木構建的宮觀萬一由於戰火或災害化爲灰燼，石窟石像仍然可以長期存世，成爲宮觀造像的典範。如果說編修道藏是宋德方在戰火之後拯救道經的偉業，開鑿龍山道教石窟則是他在亂世中拯救道像的壯舉。雖然石窟在20世紀受到文物販子等的盜竊，多個石像頭部毀壞或損失，但是石壁雕像的身體卻不能移動，對今人研究和理解道教宮觀造像體系的影響不大。這使人不得不佩服宋德方及其弟子的歷史遠見：時至今日全真宮觀的木雕泥塑沒有一軀完整造像遺存，而他的龍山石

238 載高汝行纂修，《太原縣志》(1551)，卷6，頁49。

239 元好問，〈重修大慶觀功德記〉，李侃、胡謐纂修，《山西通志》，卷15，頁102，《四庫全書存目叢書》史部174冊，頁605。

窟卻保存了一個典型全真道觀的全套主像，達到了保存道像典範的最終目的。

多種山西和太原方志對龍山石窟均有記載。如明代《永樂大典・太原府志》:「昊天觀，在縣西龍山絕頂。有石洞。宋披雲子所撰七真贊石刻。至元十三年三月十七日有瑞鶴百餘飛盤其上，移時而去。」[240] 這是龍山昊天觀在方志中的最早記錄。

明代李侃、胡謐等纂修《山西通志》(成化十一年，1475)，是第一部山西地方志書，對龍山石窟描述甚詳:「昊天觀：在太原縣一十里龍山絕頂。元貞元初建。有石洞，列爲八龕，宋披雲子所鑿。一曰虛皇龕，內石像十一尊(應為二十一尊)。二曰三清龕，內三清像三尊。三曰臥如龕，內臥像一尊，傳爲披霧(雲)臥化之所。四曰玄真龕，內石像三尊。五曰三天大法師龕，內石像三尊。六曰七真龕，內石像七尊。第七、第八二龕俱名辯道龕，乃道士棲止辯道之所。石刻。國朝洪武中併北極觀入焉。」[241] 此條最可貴的是提供了各龕的龕名。但是建觀年代(元貞初，1295)誤，以後各志以訛傳訛。明代初對全真教加以限制，許多宮觀被合併，有時甚至有五、六個宮觀被合而爲一。一般是把較小的觀庵合併到較大的宮觀。昊天觀屬大觀，不但沒有被撤銷，反而接收了北極觀，後者遂廢。據《永樂大典・太原府志》，北極觀原在太原縣西，故城之岡上[242]。又據明代高汝行纂修《太原縣志》(嘉靖三十年刻本，1551)，此觀在太原縣西花塔村，後唐同光二(924)年建[243]。

高汝行纂修《太原縣志》(嘉靖三十年，1551)卷2:「昊天觀：在縣西一十里龍山絕頂，元元貞元年道士宋德方建。觀東石崖列鑿石室八龕。有道者姓宋號披雲子所鑿。一曰虛皇龕，內刻石像十一尊；二曰三清龕，內刻三清像三尊；三曰臥如龕，內刻臥像一尊，傳爲披雲子臥化之所；四曰玄真龕，內刻石像三尊；五曰三天大法師龕，內刻石像三尊；六曰七真龕，內刻石像七尊；第七、第八二龕俱名辯道龕。玉皇大殿五間，正德初年內官暢英重修。」[244] 此條增

---

240 《永樂大典・太原府志》，卷5203，頁11，中華書局1986年印本，頁2286。

241 李侃、胡謐纂修，《山西通志》，卷5，頁85-86，《四庫全書存目叢書》史部174冊，頁155。

242 卷5203，頁11，中華書局1986年印本，頁2286。

243 高汝行纂修，《太原縣志》(1551)，卷2，頁17。

244 同上。

加了內官暢英重修玉皇大殿的新內容，並提到建觀者「宋德方」的名字。此志還收入明代庠生王朝簡作〈披雲洞〉詩二首，說明當時有宋德方雕像的石窟(現編號第6窟)又被稱爲「披雲洞」。詩曰：「試問披雲何處居，蒼山洞裏自清虛，尋真賤役來相訪，得見神仙石鏤書。神仙何日起家緣，此洞開來五百年。滿壁玄書今尚在，蒼山老樹總依然。」[245]

清代穆爾賽、劉梅等編纂《山西通志》(康熙二十一年刻本，1682)卷29頁4：「昊天觀：在縣西十里龍山絕頂。元元貞年建。東崖有石室八龕。一曰虛皇龕，二曰三清龕，三曰臥如龕，四曰元貞龕，五曰三天大法師龕，六曰七真龕，七、八俱名辯道龕。道者姓宋號披雲子所鑿。」此志爲清代第一部山西方志，對釋道記錄比較簡略。「昊天觀」條只是部分采用前志內容。因避諱原因稱第四龕「玄真」龕爲「元貞」龕，此後清代各志均用此名。

清代覺羅石麟等編纂《山西通志》(雍正十二年，1734)卷168：「昊天觀在縣西十里龍山絶頂，元元貞元年披雲子宋德芳建。觀東石崖列石室八龕，披雲子鑿。一曰虛皇；二曰三清；三曰卧如，龕内卧像一，傳爲披雲子卧化地；四曰元真；五曰三天大法師；六曰七真；七、八胥曰辨道。凡鐫石像二十有七尊。明洪武間併北極觀入焉。正德初内官暢英重修。是時雲間陸本居石洞[246]，以道術著。内又有全真庵，宋德芳撰碑。」[247]

清代員佩蘭總裁、楊國泰等纂修《太原縣志》(道光六年，1826)曰：「昊天觀在縣西十里龍山絶頂，元元貞元年披雲子宋德芳建。觀東石巖列石室八龕，一曰虛皇，二曰三清，三曰卧如，龕内卧像一，傳爲披雲子卧化地，四曰元真，五曰三天大法師，六曰七真，七、八胥曰辨道。凡鐫石像二十有七尊。明正德初内官暢英重修。是時雲間陸本居石洞，以道術著。内又有全真庵宋德芳撰碑。」[248]

---

245 載高汝行纂修，《太原縣志》，卷6，頁54。

246 據員佩蘭總裁、楊國泰纂修，《太原縣志》(1826)，卷10，頁51(1976年臺北成文出版社印本，頁576)：陸本，雲間人，宏治(弘治)末居太原昊天觀石洞中，有道術，能符水禱雨，輒應。袖核於山頂搖之，隱隱聞雷聲起。後遊華山，莫知所終。

247 覺羅石麟等撰，《山西通志》(雍正十二年，1734)，卷168，頁24，《四庫全書》，第548冊，頁206。

248 員佩蘭總裁、楊國泰纂修，《太原縣志》(1826)，卷3，頁43；1976年臺北成文出版社

這些方志中雖然有許多錯誤，但也保存了一些十分寶貴的信息。特別是龕名，多與龕內石像內容大多吻合，顯然有所根據。地方志由各地儒士收集資料匯總編輯而成，其中的釋道內容多出自寺院宮觀的碑文。成化年間首次編修山西方志時昊天觀仍然有道士住持，當時一些碑刻仍然存在，如雍正《山西通志》提到的「宋德方撰碑」就是其中之一。成化志中的窟名自然是根據當時尚存的碑刻文字而來，否則不會如此具體。以後各志所列窟名均以成化志爲據。

關於石窟窟名石像主題的識別，常盤大定於1920年11月實地調查後發表了自己的觀點[249]，其中有許多錯誤，已經被學者糾正[250]。在宋德方鐫刻的第1窟、第2窟、第3窟和第7窟(方志中編號第六窟)中，第7窟內的造像主題明確，即以馬丹陽爲首的(後)七真。其他三窟的造像識別需要通過分析研究才能確立。

第1、2窟中的造像是從宗教崇拜的偶像角度表現，而第3、7、6窟中的全真祖師似乎主要是從歷史角度豎立的紀念像。第1窟內有一個主尊和20各站立在兩邊的仙聖，主尊是虛皇，其他20位應是宋德方〈全真列祖賦〉中所贊頌的20位全真列祖。第2窟內中間是三清像，兩邊是六個主神，其中前四位是男性，後二位是女性。前四位應是宋德方賦中所贊的「四帝」，後二位是李志常頌揚的「四帝二后」中的「二后」，合稱「六御」。四帝中的最後一位是全真第一祖師東華帝君，二后中的後一位是金母。《中國美術全集》元明清雕刻卷認爲六位是七真中的前六位，忽略了全真教和窟內造像的實際情況。第1窟和第2窟窟頂均有盤龍形象。因爲此山名爲龍山，山下又是晉水，所以在窟頂刻龍，意在興雲降雨。正德間居住在昊天觀的道士陸本，即以祈雨術著稱。第3窟，方志中傳說「爲披雲子卧化地」，意即窟內的臥像是宋德方臥化像，自然是錯誤的。宋德方當時仍然建在，怎會造自己的臥化像？此像唯一的可能，是王重陽像。值得注意的是窟中的王重陽像不是坐像而是臥像。這說明在此窟宋德方對全真祖師的表現形式主要是從歷史的角度，即把祖師像作爲肖像處理，紀念其南京

(續)

印本，頁223-224。

249 見常盤大定、関野貞，《中國文化史蹟》(京都：法藏館，1975)，第1卷，頁110-120。

250 見史巖，〈龍山石窟考察報告〉，《新美術》，1980年第2期，頁33-42；李養正，《太原龍山全真道石窟初探》，頁439-456。常盤大定的許多觀點又被胡文和所採納，《中國道教石窟藝術史》(北京：高等教育出版社，2004)。

陞霞的歷史事件，而不是用於祈禱的偶像。第3窟的位置在第2窟之下，以顯示王重陽上承四帝，下啓(後)七真的歷史地位。第7窟內的七真像，均是坐像。可能也同樣是主要作爲肖像處理。他出家學道時七真中的劉處玄、丘處機、王處一仍在世間傳道度人，成爲他的尊師。他造七真像是爲其師豎像，正如他的弟子在第6窟爲他豎像，其紀念意義大於偶像崇拜意義。窟中七真的座次應該是按照〈全真列祖賦〉中的次序排列。第6窟正壁有宋德方像。此窟是宋德方弟子所爲，事後才告訴其師，因此不能說他是給自己造像歌功頌德。倒是他具有強烈歷史感的大弟子秦志安和李志常認識到他拯救道藏和道像的歷史功績，是個重要的歷史人物，所以爲他留像紀念，以示後人[251]。李志全在王屋山〈重修天壇碑銘〉(1249)中對其師的評價代表了門人們的崇敬：「親炙長生、長春之訓誨，重演玄都神霄之教法，特奉朝旨，以經營諸局，雕印三洞□□之□率游禮名山聖蹟，記諸路府郡，多所興造真館琳宇……嗚呼自大唐貞一天師扶宗立教，崇構陽臺中巖之後，蓋寥寥五百餘年，適至今日，全真教興，增飾洞天。異哉，續玄門□□功業者，其惟我披雲宋真人乎！」[252]

宋德方主持開鑿的四個石窟中的石像，代表了當時全真宮觀造像的標準。值得注意的是全真「五祖」作爲一個群體沒有單獨的石窟，而後七真群體卻單獨有窟。說明此時後「七真」群像在全真造像中已經成爲定式，而「五祖」群像尚未成形，「五祖」的概念尚未流行。

如果山西太原龍山石窟是因爲偶然原因而開鑿，山東掖縣神山石窟則是精心籌備後建造。大約在1242年到1244年之間，宋德方曾經返回過他的故鄉萊州掖縣，並且在馬鞍山和神山(寒同山)開鑿石窟。據《萊州府志》(1740)，宋德方「開馬鞍山一洞，神山七洞。還終南山，羽化而去。」[253] 開馬鞍山石窟的具體時間不詳。石窟的主像可能是老君。《掖縣志》曰「馬鞍山城東南五十里。巖巒奇特，爲掖境諸山祖。西南麓有白雲庵。壑故邃幽，松栗叢翳。古洞祀老子。」這個古洞可能就是宋德方所開的「馬鞍山一洞」。

---

251 關於龍山石窟的主題內容研究，見Anning Jing, "The Longshan Daoist Caves," *Artibus Asiae* 68.1 (2008), 7-56.

252 李志全，〈重修天壇碑銘〉(1249)，陳垣，《道家金石略》，頁505。

253 《萊州府志》(1740)，卷12，頁3。

至於宋德方開鑿的神山洞，〈神山給付碑〉(1245)和至元二十七(1290)年立石的〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮碑〉(以下簡稱《神山碑》)均有記載。可惜〈神山碑〉損壞嚴重，在陳垣編《道家金石略》中發表的〈神山碑〉文中，因爲缺字，看不出宋德方開洞的起始年代。或推測開鑿時間是太宗八年(1236)[254]，可能不確。因爲此時他正在山西太原開鑿龍山石窟，次年在平陽玄都觀開始編修《玄都寶藏》，二者均工程浩大，很難同時分身到山東開掘神山石窟。《金石略》中所載〈神山碑〉大意是，劉處玄自洛陽返回萊州後，筑室神山下，方開此山，爲有司所遏，不果。一日謂披雲曰，後開此山日，當於治城相際。大元某時(《金石略》所載碑文此處年代缺字)，「金紫光祿大夫王公[繕]治[萊][州][城](此處三個缺字，今參考《掖縣志》卷1第30頁所引〈神仙碑〉中的一段補)，披雲感嘆往言以爲果然，自太原西[龍]山昊天觀、終南山重陽宮二處，將領徒眾元志全、曲志全、石志[溫]等三十餘人來繼其緒。」[255]可見宋德方知道萊州城開始繕治後，領會到其師劉處玄「後開此山日，當於治城相際」的預言，爲了完成其師的未盡遺志，率徒從陝西、山西前往山東掖縣神山開鑿石窟，建長生萬壽宮。修城的時間，據《掖縣志》所引〈神仙碑〉文，是「壬寅」年(1242)[256]。因此宋德方是在開始治城之後來到掖縣開掘神山洞。這時他已退休在終南，所以從終南帶領一些徒眾同來。他還帶領了一些來自山西龍山昊天觀的門人，顯然是爲了參照龍山石窟的造像布局和經驗。又據〈神山碑〉，上述王公，以山前側佐一帶山間荒地贈給長生萬壽宮，裨助緣事[257]。

宋德方還獲得了皇帝於乙巳年(1245)正月下達給他的聖旨，要求地方軍政官員保護神山洞地產：「皇帝聖旨裡宣差萊登州長官都帥：伏見萊州神山洞乃古跡觀舍，屢經兵革，未曾整葺。今者幸有披雲真人糺領道眾，虔心開鑿仙洞，創修三清五真聖像，中間所費功力甚大。其山前側佐一帶山欄荒地，除有主外，

254 張強，〈宋德方對金末元初全真道發展的貢獻〉，丁鼎主編，《昆嵛山與全真道》(北京：宗教文化出版社，2006)，頁423。

255 〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁668。

256 《掖縣志》(1758)，卷1，頁30：「元太宗壬寅(1242)年繕治萊城(小字原注：據元至元二十年神山萬壽宮碑刻載，「金季失鹿，大元飛龍，壬寅金紫光祿大夫王公繕治萊城」)」。

257 〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁668。

應據無主者盡行給付本觀披雲真人爲主，裨助緣事，諸人不得詐認冒占。據此須議給付者。右給付披雲真人。准此。乙巳年正月日。」[258] 由於聖旨中說到披雲真人糾領道眾開鑿「三清五真聖像」，可知乙巳年正月之前宋德方已經完成了神山仙洞中最主要的主尊主神像。完成主像後，宋德方把工程交給門人完成，他自己提前回到終南。甲辰(1244)春他在重陽宮參加了闊端太子舉辦的金籙醮七晝夜。次年他仍在陝右。

宋德方留在神山的弟子繼續開鑿石窟，遇到很大困難。據〈神山碑〉:「草創之端，眾以勞筋□骨，糜日費月，煙火腸肚，未能滌盪，□欲他適。離數十步，返首觀望，彩雲晻靄，神光煒煌，長生見其□□□悔□幡然來復。既而□丁刻石精□□木鑱之□聒動天地，迨於十載，始畢乃功。披雲作詩十有二首[贊]之，建於《樂全集》。先是，山之西南三十里平村，修置一觀曰通仙，以真人□降□□立之也[259]　。於是卻返終南祖庭□然□化留頌云：□□迷雲，□回□□，萬法無私，□□□止(步)，明月□□快矣哉，一聲長嘯還家去。」[260] 此段前半部分顯然是描述宋德方弟子繼續開鑿的情況：眾人由於長期勞苦，俗念未絕，意志動搖，開始撤退，這時見到劉處玄神變，於是重振幹勁，十年完工。如果1243年左右開工，1244年春之前完成了三清、五真(五祖)龕，整個工程完工已是1252年左右，而宋德方早於1247年去世。看來宋德方開鑿神山石窟的方式，與他創建永樂宮的方式一樣：他主要負責創始、徵地、規劃、獲取聖旨保護等最初的基礎工作，工程展開後則交由其弟子完成。

清代張思勉等纂修《掖縣志》(乾隆二十三年，1758)記錄了宋德方開鑿神山之事:「披雲真人，姓宋，名德方。平村人。年十二從劉長生脫俗，性敏慧，道行淑真。開馬鞍山洞，又開神山七洞。先是，長生欲開神山洞不果。留語云，後日洞開當與修城相際。及是披雲鑿洞而城果修。後還終南山羽化去。有偈云：喝散迷雲，驅回宿霧，萬法無私，千峰獨步。其徒以狀聞，贈元(玄)通宏教披

258 〈神仙洞給付碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁484。

259 通仙觀內有〈披雲真人道行碑〉，元大德四年(1300)立。王濬等纂修，《再續掖縣志》(1842)，卷下，頁35，《中國地方志集成》重印本，頁104。又據《三續掖縣志》，卷3，《金石志》作〈披雲天師道行碑〉，朱鞏撰並書，重印本，頁105。

260 〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁668。

雲真人。」[261] 文中提到爲宋德方狀請贈號的「其徒」就是擔任過全真掌教的祁志誠。

祁志誠在宋德方開鑿龍山石窟期間(1234-1236)投入師門，自然參加了龍山石窟的修建，了解其師通過石窟造像的形式爲道教保存宮觀造像樣本的苦心。宋德方帶領來自終南和龍山的弟子鐫刻神山石窟時，不知他是否參加，但是他深知神山石窟的特殊重要性。它開鑿於龍山石窟之後，比龍山石窟更完整地體現了宋德方的全真列祖思想，是以此思想爲基礎的宮觀造像更完整的範本。可能出於這個原因，他在擔任全真掌教期間(1272年終到1285之間)，仍然親自住持此宮，以神山洞天之事奏聞於上，取得了皇帝對神山仙洞再次下達的聖旨：忽必烈下詔賜給洞名曰「神山萬壽宮」[262]，還獲得了成吉思汗大弟搠只哈撒兒之孫勢都兒下達的保護此宮的令旨[263]。

祁志誠還把一位善於開鑿石洞道士李道元(道號清貧子，1245-1320)收爲弟子，並委以重任，使他後來得以在山東大開石窟並造石像。李道元最初投在王志謹(棲雲真人，1178-1263)弟子袁某門下，開鑿過石洞。至元二十六年(1289)初春祁志誠派人持書尋訪三千道士真容，其目的可能是面試精選高道負責擴建金閣山崇真宮。尋訪者在真定選中李道元，送至大都洞陽觀暫住，四月他到達祁志誠退居的雲州金閣山。祁志誠對他諄諄教誨，並請他爲山主，負責擴建。祁志誠去世(1293)後，他繼續住金閣十餘年，完成大殿、壽宮、靈堂等，並豎立石碑。大德六年(1302)他下金閣山，前往山東文登昆崳山。大德八年(1304)他主此山，修建尊奉東華帝君的東華宮，竭力興蓋，開紫府洞，雕刻五祖七真坐像等法身十七尊並供案、花瓶、香爐[264]。鄧文原(1259-1328)〈大東華宮紫府洞記〉(1310)論及他開窟造像的目的：「乃斲白石爲五祖七真像祠其中，期與茲山不朽。」[265] 此言可謂一語破的。可見他確實理解宋德方開窟造像旨意，

---

261 卷5，頁2，《中國地方志集成》重印本，頁31。

262 〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁669。

263 〈萬壽宮披雲真人令旨碑〉(1280)，陳垣，《道家金石略》，頁631。勢都兒，見《元史》，卷107，頁2710。

264 張仲壽(1252-1324)，〈抱元真靜清貧李真人道行碑〉，1933年《文登縣志》，卷12；《全元文》，卷559，第17冊，頁414-6。

265 鄧文原(1259-1328)，〈大東華宮紫府洞記〉，光緒七年刊本《增修登州府志》，卷65；

所以得到祁志誠的重用。他又於延祐四年(1317)開鑿朝陽洞[266]。

與祁志誠共同住持神山萬壽宮的另一位宋德方弟子是石志溫。他是跟隨其師到神山開窟的三十餘人之一。宋德方返回終南後，他留在神山繼續開鑿石窟，驅石夷礦，架虛構險，手胼足胝達五十年，山洞才臻於齊備。他又在郡之南城乾隅創立一觀，名曰長生，作爲神山萬壽宮的下院。宋德方剛開神山洞時，治萊州城的金紫光祿大夫王某曾將山前一帶荒地交付給宋，裨助其事。他的後人王恩任通議大夫、同知淮東道宣慰使，於至元年間將石志溫事蹟告訴時任中奉大夫益都等路宣慰使樂實，樂實上其事於勢都兒大王，他下令旨，賜宮名曰「無量洞天神山長生萬壽宮」[267]，及賜石志溫號曰「九陽保德純化真人」[268]。石志溫去世後就埋葬在神山(寒同山)下[269]。

〈神山碑〉作者(佚名)撰寫碑文(1290立石)時，當年最初的開窟者都已經去世，只有石志溫仍然在世。他給作者提供了開鑿石窟情況的書面資料，並一同到神山石窟實地遊覽：「遂與之出萊城之南十里許，其山崛然而起……山之間洞有七：曰虛皇、三清、五祖、六真、長生、披雲，□豐宮(靈官)□女仙洞之內焜煥金碧，□萬壽宮□雕鏤咸以玉石。」[270] 洞名顯然是以洞內主像命名。信息的來源自然準確可靠，因爲作者有開窟者提供的資料，又經過實地考察。

神山又稱寒同山。《山東通志》(雍正十三年，1735)曰：「寒同山，在(掖)縣東南十五里。液水發源於此。上有虛皇洞，三清洞，五祖洞，六真洞，長生洞，披雲洞，靈官洞。山北有仙姑洞。」[271] 又據《掖縣志》，神山「有洞七，曰虛皇、三清、五祖、六真、長生、披雲、靈官，鐫諸仙石像四十有九。」[272]

(續)

《全元文》，卷648，第21冊，頁85。

266 張仲壽，〈抱元真靜清貧李真人道行碑〉，《全元文》，卷559，第17冊，頁414-6。

267 〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁669。

268 〈萬壽宮令旨碑〉(1279)，陳垣，《道家金石略》，頁624。

269 《掖縣志》(1758)，卷5，頁34，影印本，頁95。

270 〈神山[無][量]洞天長生萬壽宮碑〉，陳垣，《道家金石略》，頁669。此篇發表碑文中的「豐宮」不合文意，應是「靈官」之誤。宋德方1241年修王屋山天壇，造三清殿洎玉皇閣、三官、四聖、靈官等堂。見李志全，〈重修天壇碑銘〉，陳垣，《道家金石略》，頁505。

271 岳濬、杜詔等編纂，《山東通志》(雍正十三年，1735)，卷6。

272 《掖縣志》(1758)，卷1，頁14；影印本，頁179。

今天神山石窟依然存在，被稱爲神仙洞，位於山東煙台萊州市區東南約八公里。半山腰上共有七個石窟，分布於上下兩層。上層四個大洞，一個小洞，下層兩個大洞。洞裡原有的雕像不知去向[273]。但是最近的一個民間報告宣稱，雕像在「文革」中遭到破壞，現在已經基本恢復原貌[274]。在中國的學術界和文化藝術界以前從未聽說過寒同山石窟有蒙元時期的造像，而且又沒有照片發表，所以消息不足憑信。

雖然神山石窟原有造像的具體情況不明，根據上述文獻史料仍然可以看出神山石窟於龍山石窟之間的密切關係。神山虛皇龕相當於龍山虛皇龕(第1窟)[275]，神山三清龕相當於龍山三清龕(第2窟)。神山的六真洞和長生洞相當於龍山的七真龕(第7窟)。神山石窟是宋德方根據其師劉處玄的遺愿開鑿，所以特別給劉處玄開窟造像(長生洞)，而七真中的其他成員另在一洞(六真洞)。神山的披雲龕相當於龍山披雲龕(第6窟)。此龕自然也是宋德方的弟子自作主張所鑿，事先沒有徵求宋德方的意見。可見神山石窟的開鑿基本上參照龍山石窟。這進一步顯示，龍山石窟是宋德方設置的全真宮觀造像的樣本或模式。開鑿神山石窟的目的是把這個模式移植到東方，使東部地區也有一個堅如磐石的永久性全真宮觀造像範本。

和龍山石窟相比，神山石窟有其重要的新內容，即此處新增加了「五真」聖像：〈神仙洞給付碑〉(1245)說宋德方「創修三清五真聖像」。而〈神山碑〉(1290年立石)依照龕內主像的地位依次列出「虛皇」、「三清」、「五祖」、「六真」、「長生」等龕名。可見宋德方在神山新開鑿了一龕，供奉七真之上的五位全真教祖，即東華帝君、鍾離權、呂洞賓、劉海蟾、王重陽。宋德方開窟時(1242-1243)尚無「五祖」之稱，將其稱爲「五真」，〈神仙洞給付碑〉中的「五真」一詞即據此而來。無論名稱，首先將這五位作爲一個祖師群而供奉的是宋德方，第一

273 牟鍾鑒等，《全真七子與齊魯文化》(濟南：齊魯書社，2005)，頁350。

274 同上，頁359。

275 神山和龍山石窟均以虛皇龕為第一龕，顯然與金代燕京天長觀所建虛皇醮壇有關。如上所述，宋德方之師王處一、劉處玄、丘處機均入住此觀，自然知道其重要位置。據吉岡義豊，民國時期北平白雲觀西方尚有當年金天長觀虛皇醮壇遺跡。見〈道教の現狀—白雲観の道教〉，《吉岡義豊著作集》第一卷(東京：五月書房，平成元年)，頁176。

個造像實例是神山「五真」龕，後來改稱「五祖」龕。至於「五真」改稱「五祖」的時間，一定是在庚戌(1250)五月之前，因爲宋德方大弟子李志全在庚戌五月撰寫的〈濟源十方龍祥萬壽宮記〉中已經把「五祖」和「七真」並列使用，並且稱頌其師「紹隆五祖之清規，恢擴七真之正法」[276]，因此「五祖」一詞最有可能是宋德方的發明。一般認爲「五祖」是宋德方弟子秦志安在《金蓮正宗記》中首創[277]。其實此書中並無「五祖」稱謂，而是把王重陽、和玉蟾、李靈陽三人列爲全真門下「三祖」。全真「五祖」實爲宋德方晚年時首倡。

小結

宋德方是丘處機之後全真教最有作爲的大師。他對道教和中國文化最大的貢獻是在戰爭劫火之餘以個人之力發起搶救道教典籍，編成七千八百餘卷的《玄都寶藏》。他的另一重大貢獻是通過開鑿石窟雕像的形式保存道教宮觀造像的基本模式，使其傳至永久。他創造了全真祖師20人譜系，在此基礎上進一步崇奉「五祖」，與「七真」組合，形成了全真祖師主幹。他改造了傳統道教「四帝」、「二后」的主神體系，使其與全真列祖銜接，說明全真教的正宗道統。在元代早期全真教陷入逆境時，五祖七真成爲全真教的中流砥柱：全真教依賴祖師的正宗道統信念、神仙魅力和巨大聲望維持其地位。他門徒眾多，形成了自己的法系。他的嗣教門人繼承了他積極入世傳教的傳統，先後有四位成爲全真掌教，在元代中、後期領導全真走向中興。由於宋德方法系的不斷努力，全真教祖正宗道統說終於變成了廣泛的社會共識。即使到了明代全真教的政治地位一落千丈，全真祖師代表道教正宗的社會共識並沒有改變。

276 載陳垣，《道家金石略》，頁507-508。
277 如卿希泰主編，《中國道教史》，第三卷，頁377。

Song Defang's Sub-school in Quanzhen Daoism and his Theory of the Quanzhen Patriarchy

Jing Anning

Abstract

Song Defang (1183-1247) is the greatest Daoist master after Qiu Chuj i (1148-1227). His most important contribution to Daoism and Chinese culture was his compilation of the Daoist Canon with more than 7,800 *juan*, the *Treasured Canon from the Mystic Capital*. Another contribution was to preserve Daoist iconography in the durable medium of stone in Daoist cave temples. He created a patriarchy of twenty members for the Complete Realization (Quanzhen) School of Daoism. In his late years he further promoted the group of the "Five Patriarchs" which, together with the "Seven Perfected Beings," became the main body of the patriarchy. This patriarchy was integrated with the "Four Emperors and Two Empresses," the monarchy of the traditional Daoist pantheon, to illustrate the authoritative and orthodox line of the transmission of the school's teaching. During the early Yuan when the Quanzhen School encountered political difficulties, the Quanzhen Daoists rallied around the patriarchy for support, putting their faith in the patriarchs' great reputations, attractions and correct lineage of teaching. Song Defang's disciples were numerous, forming a sub-school within Quanzhen. His successors inherited his practice of active proselytizing by promoting the patriarchy, and four of them served five terms in the capacity of the Quanzhen School's leader, successfully rejuvenating the school during the middle and late Yuan. Due to the sub-school's active promotion of the patriarchy, the Quanzhen School was widely viewed as the orthodox school of Daoism in Chinese society.

Keywords: the Complete Realization School of Daoism, the sub-school of Song Defang, the patriarchy of the school, the Eternal-Joy Palace, stone statues in cave temples

利瑪竇與章潢

夏伯嘉*

摘要

利瑪竇(1552-1610)於晚明獲得士人接受的成功關鍵,在於他把自己塑造成一位儒家士人的形象。透過細讀利瑪竇的《天主實義》以及章潢(1527-1608)的作品,本文闡釋了利瑪竇在1595年至1598年期間於南昌與當時的名學者、同時也是陽明後學章潢之間密切的爭辯,以及他在這段關鍵時期的轉變。

關鍵字:耶穌會、儒家、利瑪竇、章潢、王陽明

* 美國賓州州立大學講座教授、中央研究院院士。

明清來華的西方傳教士，最有名的是義大利籍的耶穌會士利瑪竇(1552-1610)。這不單是因爲利氏是天主教傳教的先驅者之一，又是中國天主教事業的創辦人，更因爲他的中文造詣與對傳統儒家學術的掌握，超越出明清之際各個修道會的六、七百名歐洲傳教士。利瑪竇推行的傳教策略，一方面借助儒家先秦的經書，一方面打擊釋、道兩教，質疑理學的物質宇宙論，利用「以儒易佛」的方法，建立天主教義與儒家道德的印合，從而在士大夫與讀書人的階層中，推展天主教的信仰。

史學家以「文化適應」一名詞來形容利氏的傳教策略。其實，這個名詞首先出現在耶穌會遠東區視察員范禮安的指示。身爲耶穌會會長的代表人，范禮安是亞洲傳教區的領導人。他以「適應」這一個動詞，作爲耶穌會在日本傳教的總指示。在文明的國家，西方傳教士不應該以自己祖國的文化與習俗、或以自己的母語，將天主教教義強行推展。反之，傳教士除了要學習當地的語文外，更加需要適應傳教區的風俗與環境，穿當地人的衣服，吃當地人的菜餚，住當地人的屋子。范禮安的「適應政策」，有意抗衡西班牙殖民主義與葡萄牙民族主義的歐洲優越感。身爲義大利人的范禮安，著力提拔義大利籍的耶穌會士，讓他們在葡萄牙保教區的亞洲，扮演傳教先驅。耶穌會第一位學習中文的羅明堅，便是義大利人，是范禮安特令從印度調駐澳門。羅明堅自1579至1582年在澳門苦學中文，1583年獲准去廣東肇慶定居，帶的就是比他年輕的義大利同會會友利瑪竇。

羅明堅與利瑪竇對中國習俗的「適應」，是應肇慶知府王泮的建議，剃頭刮面，搖身一變爲「天竺國僧」。對明朝的官員，葡萄牙人自稱來自「小西洋」。小西洋即明代地理中，今印度東南海岸。有羅明堅以印度爲佛教起源地，希望中國人會將自西方傳入的佛教與他想傳授的西方天主教聯想起來，所以亦甘心穿佛袍、唸「佛」經、拜天母，儼然成爲廣東人眼中最新傳入的一個天竺佛教新派。

可是利瑪竇是很不願意當和尚。除了幾個有名的高僧例外，僧侶在明末社會佔低微的地位。利氏仰慕的是中國的士大夫。1583年在澳門，利氏一件信有如下的一段：

中國之龐大真是天下無敵，而且土地也非常肥沃，在那裡沒有公、侯、伯等分封諸侯執政，只有總督、巡撫、知府和知縣之類的官吏執掌地方行政，一切皆由他們主持，威嚴猶如神明，在家中如此，在外也莫不如此。在家中不苟言笑，不隨便同外人講話，除非在公共場所，即在一座大廈，有很長的走廊，有些類似我們的聖堂，他們稱作「衙門」，在最後呈現一座類似小型教堂(Cappella)的建築，正中設公案，好似我們的祭台，官吏座位設在公案後面。官吏身穿華麗的禮服，胸前與背後有以金線與彩絲繡成的補子，由此補子可知他們官職的高低，正如我們從樞機主教的大紅帽子，可知他們為樞機一樣。在(京都)紫禁城午門有三道門：中為正門特別高大，只有皇帝一人可以出入，正門左右另有二門，左門供文武百官出入之用，右門專為宗室王公之用。在皇帝出紫禁城或大官外出，有武裝士兵列隊護衛，以其官職的大小，其衛兵多寡都有制定。凡和官吏講話，應當跪著回話，距離約有投石那麼遠，官吏高高在上；得到回答或由傳譯指示退下，官吏外出，百姓應當迴避，往往為了一點小過遭到殘酷的鞭打，不少死在杖下，老師打學生也是常事。

一天我們去拜訪一位中國官員，他尊敬我們，也景仰我們的文化。他讓我們站立而不跪著和他交談，約有半個小時，和我們談有關天主的道理。覲見完畢大門關上，他和他的人都不能和其他的人隨便講話。當他們外出時，猶如教宗一樣，乘四個人抬的轎子，抬轎的人時常更換。他們往某處去，有衛隊手執武器棍棒，前呼後擁，前有儀杖隊，好像古代羅馬執政們出巡時，前行的儀杖隊肩負斧頭棒束(Fasces)一般；還有拿鎖鍊、枷栲的，往往把三、四位犯人，手足綑起，無情地在街上拖拉，由於疼痛沿途喊叫，很遠即可聽到。神父，凡看見的皆紛紛躲避起來，好像看見魔鬼一般，家家戶戶把門窗關上，商店也打烊。因為他們看見會感到難過和恐懼。這一切並非是我親眼所見，因此不能詳細敘述。總之，中國官吏以此嚴厲統治全國，一般百姓不敢抬頭，更不要提那些農家與工匠子弟了，他們的地位更低，只有多讀

書方能出人頭地[1]。

利瑪竇在廣東艱苦傳教12年，由肇慶轉移韶州，其中的種種辛酸，既源自仇外的廣東人，又因處於番僧這一個低下的社會地位。自1588年羅明堅調歸義大利，利瑪竇遂成爲耶穌會在中國最資深的領導人。在韶州的年頭(1588-1594)，利氏逐漸與佛教劃清界線。認識常熟讀書人瞿汝夔後，利瑪竇獲得上司范禮安的同意，棄僧易儒服，蓄髮留鬍子，自以儒生自居。爲了新的「文化適應」，又爲了教導新的傳教士，利瑪竇再重新研讀四書五經。最初，當羅明堅與利瑪竇初立足肇慶，兩位耶穌會士曾請了一位姓陳的秀才教他們讀書識字。羅明堅在澳門已經下了一番苦功，在肇慶能夠讀《妙法蓮華經》與書寫中文。他的《天主實錄》是天主教最早的一本中文著作；在中國的五年，羅明堅又留下34首中文詩。雖然，羅氏的文筆不太順暢，但是能夠寫書作詩，表示他的中文是有一定的水準。可是，比起利瑪竇的語言天份，羅明堅不過是一個中庸之材。兩位耶穌會士在肇慶共事的晚年，利瑪竇已比羅明堅講得流利。

1594年在韶州改變「適應策略」之後，利瑪竇開始有系統的去鑽研、翻譯四書，並努力學習五經。正在摸索慢步前進之際，利瑪竇有機會離開廣東北上。1595年6月，利瑪竇定居江西南昌。在南昌短短的三年是利氏事業的轉捩點，爲了他日後平步青雲建立了基礎。

比起粵北韶州府，江西的省會南昌是一個重要的政治與文化中心，替利瑪竇的交遊傳教，提供了一個龐大的人際網絡。萬曆年間，南昌的人口有韶州的四倍多：七萬六千七百零五戶、十六萬七千零九十八人[2]，比佛羅倫斯也大兩倍，正如利瑪竇所言[3]。在南昌，利瑪竇接觸到明朝的上層社會，成爲明宗室樂安王和建安王的座上客。後者對利瑪竇這個自稱「大西山人」的逸士非常欣賞，利瑪竇就是爲了建安王寫了他的第一本中文著作《交友論》。

在利氏的整個生涯，他與明代親王、地方大官的交遊，遠不如另一個友誼重要。章潢，字斗津(1527-1608)是南昌的宿儒。利瑪竇從南昌寄往歐洲的書信

1　羅漁譯，《利瑪竇全集》3《利瑪竇書信集・上》(臺北：光啟出版社，1986)，頁33-34。
2　《萬曆新修南昌府志》(1588)，卷7。
3　《利瑪竇書信集・上》，頁179。

中，記載了他們的交往，是由瞿汝夔的穿針引線促成的。在1595年10月28日的信中，利瑪竇寫：

> 在南昌附近的廬山有一聞名的白鹿書院，眾多學人、秀才來此講學、研究人生的大道理。瞿太素曾來此講學，一再推崇我們與我們的信仰，可說比一位教友講得還多，尤其白鹿書院的院長章本清(又名潢，字斗津)為瞿太素的老友，他從王維樓大夫處獲知我就是太素所講的那位洋人，因此很想見我，也知巡撫正在找我，便告訴巡撫我在那裡，並請他善待我云云。還自稱透過王醫生的介紹，獲知我在這裡，請我務必駕臨他家居住，直到我購妥新居為止。他並在巡撫與全城聞人前極力稱譽我[4]。

在11月4日的信中曰：

> 言瞿太素到處替我宣揚，尤其在附近廬山的白鹿書院。院長是老翁章本清，在儒者中很有地位，我想他有一千多位弟子，他們不時聚會，他給他們致訓詞，指示給他們人生之道[5]。

章潢字本清，別號斗津，本臨川人，先世移居南昌。章潢少年喪父，後失仲弟，遂視功名利祿爲糞土。堅志爲學，以聖賢自任。黃宗羲在《明儒學案》卷24〈江右王門學案九〉有傳[6]。

章潢與他的學生，對利瑪竇演釋天文、數學特別感興趣[7]。而利瑪竇在南昌眾多的訪客中，最令他舒懷心暢的，是與章潢及他的學生談學問。絡繹不絕拜訪「大西山人」，有的是慕利氏能冶金之術而登門；有的是渴望學習「西國記法」，登科舉捷徑，拜利氏爲師；有的是瞻望通曉日月星辰，探研數學奧秘，

4 《利瑪竇書信集・上》，頁178。
5 同上，頁206。
6 《明儒學案》(北京：中華書局，1985)，卷24。
7 《利瑪竇書信集・上》，頁178。

虛心求教。可是，最令利瑪竇滿意的，是與章潢辯論天文、地理、宗教、道德等等人生的終極關懷。利氏在信中說：

> 對我感到滿意的是白鹿書院的讀書人，他們待我十分客氣與景仰，對人生與身後重大問題常和我辯論，但最後他們常是認輸。他們的院長章本清和我是最好的朋友，我們時常見面，對我們的教義與禮規倍極讚揚，他遣發他的弟子來向我請教，對天主也讚頌不已。一天他目覩我說服了他們相信有天堂與地獄的存在，他結論說：「假使有天堂的話，好人將到那裡去享其福；假使有地獄的話，壞人將在那裡受懲罰。所以我們要努力做好人，不要做壞人才是。……」希望天主給我幫忙，假使我能在南昌建立一座會院，我相信在這裡一年的收獲，將超過我十四年在廣東所有的總和[8]。

年齡快七旬的章潢與比他年輕二十五歲的利瑪竇談得很投機，並以兄、弟相稱。在一個偶然的機會下，章潢對利瑪竇做人之道，大爲敬佩。利瑪竇在1595年11月4日的信中敘述這一個事情：

> 對良善的長者——白鹿書院院長章本清，我還有要敘述的地方：一天我不舒服，他目覩來看我的人很多，怕我吃不消，病也不會痊癒，因此要我告訴佣人對來訪的客人就說我不在家。我告訴他，我們一般不說假話，且不能撒謊。這位長者聽了笑著說，這在中國並不視為罪過，說謊並不值得羞愧，尤其像我的光景，似乎說假話不但有益，而且是必要的。於是他仔細和我談論這個問題，我告訴他我們都不說謊，因為謊言不是件好事，一位受過好教育的人是較不會扯謊的。最後他說：「中國被稱為禮義之邦，但我們隨時隨地都會說假話，毫無顧忌。」他牢記我的話在心，到處宣揚，認為我不說謊話，簡直可謂是奇蹟。假使中國人能相信如此，那為我們的傳教事業將大有裨益。他完全相

8 《利瑪竇書信集・上》，頁211。

信我，一天某人對他說，曾來拜訪我，但我的佣人對他說，我不在家。這位長者堅決地對他說：「假使佣人對你這樣說，那他一定不在家，因為那個家是不說謊話的。」[9]

章潢與利瑪竇討論學問的地點，通常是南昌城裡東湖之濱的「此洗堂」。這是章潢所創建，與門人諸生論學之地，「爲每月念五之會集諸友人、羣弟子于其中，講習開發，期人人而堯舜焉。」章潢的門人萬尚烈又記載：

始會之日(章潢)告于眾曰：此堂此會德業相勸，過失相規，乃大意也。願人生百年如此，年年十二月月如此，月月三十日日如此，日日十二時時如此時。心思可對天日，精神可格鬼神，更期時習日新，庶可希賢希聖。……此洗堂成，每月念五會期不輟，聚講其中者日益眾，興起者日益多，四方之士且輻輳至[10]。

「此洗堂」的組織與宗旨跟天主教的善會很相近。耶穌會在歐洲各地組織領導聖母善會，唸經文論教義，會友互相勸善避惡，日後在中國亦創辦。很容易明白，利瑪竇在南昌爲什麼最高興與章潢和他的門人相聚。除此以外，章潢一生的治學之本，與天主教的神學、道德學多處不謀而合，讓利瑪竇有「東海西海同心」之感。例如章潢的〈古稀篇〉，「發明天地造化乾坤大旨、古今秘密、聖賢淵源、與生平格物知天之學。」[11] 用這幾句話來形容利瑪竇在中國的遊學傳教亦不失爲準。

章潢與利瑪竇論學，在方法上亦有很相似的地方。耶穌會書院的課程，很重視希臘哲學家亞里士多德的邏輯學，並以之爲神學辯證理論的基礎。這個辯證學，由自然哲學(即天文、物理、生物)，上演至神學，用統一的理論方法聯繫形而上學與形而下學，以大自然與人類的生活，引證一個創造萬物主宰的存

9 《利瑪竇書信集・上》，頁214。

10 〈章斗津先生行狀〉，萬尚烈選，《圖書編》，卷127，《文淵閣四庫全書》972冊(臺北：臺灣商務印書館，1983)，頁852。

11 同上，頁859。

在。用中國哲學的詞語，就是以格物致知爲本，上窮天理爲末。

章潢治學，雖源自陽明心學，可是他不贊成明末泰州學派的現成良知之說，不作修身規練的苦功。黃宗羲的《明儒學案》把章潢規劃在「江右王門」。章潢的心學，不是頓悟通天理的心，而是要經過磨鍊的心。章潢曰：

> 人生之初，其心本無不善，觀之行道，乞人不受嘑蹴，梏亡之後，本心未泯，不知此乃聖賢多方引誘，或指點於未喪之前，或指點於既喪之後，克念罔念，聖狂攸分，無非欲人自識其真心，以自存也。不然，人莫不為孩提也，曾有漸長不為物引習移者乎？乞人不受嘑蹴，曾有永保此心而勿喪者乎？近之論心學者，如之何競指眾人見在之心，即與聖人同也？孔子之皜皜不可尚者，以濯暴之而後有此也，乃遽以眾人見在之習心未嘗暴濯者，強同之立躋聖位，非吾所知也[12]。

他的意思是雖然人類的本性是善良的，是上天所稟賦的，可是，在功名富貴的引誘下，在人生浮沉的波蕩中，沒有年年、月月、日日的修身養性，我們便會「爲物引習移」，而淪喪本性。所以章潢曰：

> 《書》曰：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性。」是下民之恒性，即上帝之降衷。

又曰：

> 知為此身之神靈，身為此神之宅舍，是良知具足於身中，惟本諸身以求之，則根苗著土，自爾生意條達。故止即此身之止於善，本即此善之本諸身，止外無本，本外無止，一以貫之耳[13]。

12 黃宗羲，《明儒學案》，卷24。
13 同上。

什麼是「一以貫之」？章潢的意思是「合天下國家身心意知，而統之爲一物，合格致誠正修齊治平，統之爲一事。」做這個功夫，第一步就是要「格物」。不認識天文地理，便無法尋覓先王聖賢之道。況羲堯舜文周孔所做的是「憲章文武，上律天時，下襲水土，與昔者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法于地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。……以通天地人，曰儒自命。」[14]

既然格物是要認識天文地理，以追尋先王聖賢之道，像章潢這一種沒有科學訓練的大儒，唯一的入手方法是窮究《易經》。章氏門人萬尚烈記載了他的老師「其于易也，每畫一卦粘壁間，亦以卦爻詞逐一手書粘之，面對嘿會，或歷三五晝夜，一卦之意得，始易它卦。凡十五易寒暑而後憮然歎曰：『孔子曰生生之謂易，奚自而生哉？陰陽是也。一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神象，若不足盡易矣。然神也道也易也一也，不可得而見也。』」[15] 碰上了一個能夠測量天象的西洋異人，目睹了利瑪竇製造的日晷儀與星圖，與他帶來的天地儀、地球儀、象限儀等等的精密西洋科學儀器，聽聞利氏萬里飄洋來華途中，能夠觀天象測星辰來判斷地理位置，不由得章潢耳目一新，對利瑪竇佩服欽敬。章氏一生的大作是編纂127卷的《圖書編》，收集整理了古今天文、地理等等文書，其中便包括了對《易經》的詮釋與利瑪竇的著作。

在章、利二人的交往中，耶穌會士利瑪竇亦得益不淺。與章潢多次討論後，利瑪竇認識到，儒家的終極關懷與治學態度，有很多跟天主教神哲學非常相似的地方。在人性本善，「上帝降衷恆性於下民」的大前提下，天主教神哲學對人性的觀點，與章潢思想有暗合之處：天主教義說上帝以自己的形象創造人祖，付之以理智與高尚的靈魂來判斷善惡；又人類犯原罪後，其完美的人性亦未完全喪失（章潢說的：「梏亡之後，本心未泯。」）；在努力求善避惡的道路上，信徒廣眾需要聖人教賢以身作則，諄諄教導。（章潢說的：「聖賢多方引誘，或指點於未喪之前，或指點於既喪之後，克念罔念，聖狂攸分。」）

章、利兩人最大的分歧是對死後的觀點。整個天主教教義的出發點就是上

---

14 〈章斗津先生行狀〉，頁851。
15 同上，頁852。

帝創造萬物，稟賦人類靈魂與理智，及死後賞善罰惡，罪人下地獄受永苦，善人昇天堂享永福。故此，死後世界是天主教教義的一個關鍵點：害怕地獄、煉獄烈火，人們才會在世趨善避惡。可是，儒家的出發點就是不談死。孔子說：「不知生，焉知死」可作爲修身治國的儒士的座右銘。雖然章潢對天主教教義倍極讚揚，他懷疑利瑪竇所說的天堂與地獄。求仁取義不是爲了享永福、避永苦，而是儒家大道，君子率性見心的最崇高表現。爲此，章潢反對利瑪竇以天堂、地獄的存在，以維繫倫理道德。利瑪竇的《天主實義》一書對中、西辯論，有一篇很有意思的對話。《天主實義》是利瑪竇生平最精彩的著作，1603年初刻於北京。可是《天主實義》的創作，始源於1595、1596年間，正是在利瑪竇和章潢在南昌論學的年間[16]。

《天主實義》分兩卷八篇，下卷第六篇標題爲「釋解意不可滅，並論死後必有天堂地獄之賞罰，以報世人所爲善惡」。篇中中、西士的對話，儼然是利瑪竇與章潢兩人的聲音：

> 中士曰：承教，一則崇上帝為萬尊之至尊，一則貴人品為至尊之次。但以天堂地獄為言，恐未或天主之教也。夫因趣利避害之故，為善禁惡，是乃善利惡害，非善善惡惡正志也。吾古聖賢教世弗言利，惟言仁義耳。君子為善無意，況有利害之意耶？
> 西士曰：吾先答子之末語，然後答子之本問。彼滅意之說，固異端之詞，非儒人之本論也。儒者以誠意為正心、修身、齊家、治國、平天下之根基，何能無意乎？……《大學》言齊治均平，必以意誠為要，不誠則無物矣。意於心，如視於目，目不可卻視，則心不可除意也。君子所謂無意者，虛意、私意、邪意也。

利瑪竇(即西士)繼續指出人與金石草木、禽獸百鳥的分別，就是有意志，能知善惡。跟著「中士曰：聖人之教，縱不滅意，而其意不在功效，只在修德。故

16　以下各段引文出自《天主實義》，見朱維錚編，《利瑪竇中文著譯集》(上海：復旦大學出版社，2001)。

勸善而指德之美，不指賞；沮惡而言惡之罪，不言罰。」換句話說，中士(章潢)反對以功利作爲道德的動機，否則孔孟之學談人性的動機，豈不與楊朱同出一轍？要反駁這個論點，利瑪竇(西士)引了《尚書》好幾段文字，以經書的權威來壓倒孟子：

> **西士曰：聖人之教在經傳，其勸善必以賞，其沮惡必以懲矣。〈舜典〉曰：「象以典刑，流宥五刑。」……〈皋陶謨〉曰：「天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！」**

西士引了《尚書》八段文字後，概括說：「此二帝三代之語，皆言賞罰，固皆併利害言之。」

中士反對，說：「《春秋》者，孔聖之親筆，言是非，不言利害也。」西士解釋說世間言利害分三種：一是身之利害，二是財貨之利害，三是名聲之利害。《春秋》所載的是非，令亂臣賊子恐懼惡名永垂史冊。三種世俗之利害皆不是西士利瑪竇所要談的「來世之利」。中士又反駁：「嘗聞之：『何必勞神慮未來？惟管今日眼前事。』此是實語，何論後世？」文章中西士厲聲高喊：「陋哉！使犬彘能言也，無異此矣。」儘管西士猛力批評現世觀，中士仍舊堅持他的觀點：「行善以致現世之利。遠現世之害，君子且非之。來世之利害，又何足論歟？」在這地方，西士長篇大論講說人生百歲如戲場，帝王將相、奴僕婢媵，臨終只是赤身一人。但是，西士也作了讓步，承認現世的利害對君子而言，是不足爲論的。西士說：「負教世之責者，孰先布其粗，而後不闡其精，必既切琢，而後磋磨矣！……需吾教者，惟小人耳已，君子固自知之。故教宜曲就小人之意也。……凡行善者，有正意三狀：下曰因登天堂免地獄之意，中曰因報答所重蒙天主恩德之意，上曰因翕順天主聖旨之意也。」

西士讓了步，中士還是不買帳：「茲與浮屠勸世、輪迴變禽獸之說，何殊？」這句話正中了利瑪竇的隱痛。他在廣東十二年，脫袈裟穿儒服，正是爲了劃清天主教與佛教的界線。利瑪竇在《天主實義》的第五篇，已經猛力批評佛教信仰，在這個地方，文章中的西士只淡然指出天佛之間的實虛分別。還沒有被說服的中士反問：「先生曾見有天堂地獄，而決曰有？」西士頂一句：「吾子已見

無天堂地獄，而決曰無，何不記前所云乎？」

兩人的對話轉了一個機鋒，談起現世報。西士同意上帝或以現世報善行，可是死後的天堂地獄才代表完美的公平審判。中士再提出質疑：「儒者以聖人爲宗，聖人以經傳示教。遍察吾經傳，通無天堂地獄之說，豈聖人有未達此理乎，何以隱而未著？」西士答：「聖人傳教，視世之能載，故有數傳不盡者；又或有面語，而未悉錄于冊者；或已錄，而後失者；或後頑史不信，因削去之者。」換言之，利瑪竇隱喻中國上古的典籍中是有可以用天主教神學去詮釋的章句。他舉了一個例子：「《詩》曰，『文王在上，於昭于天』；『文王陟降，在帝左右』。又曰，『世有哲王，三后在天。』〈召誥〉曰，『天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天。』夫在上，在天，在帝左右，非天堂之謂，其何歟？」

利瑪竇(西士)引用《詩經》、《尙書》，雖然是咬文嚼字，可是也能自完其說，以儒家經典之矛，攻儒家疑難之盾。到了這兒，中士有點動搖了：「察此經語，古之聖人已信死後固有樂地，爲善者所居矣。然地獄之說，絕無可徵于經者。」西士雖然無經可徵，但是他有亞里士多德的辯證法：「有天堂自有地獄，二者不能相無，其理一耳。如真文王、殷王、周公在天堂上，則桀、紂、盜跖必在地獄下矣。」又：「西庠論之訣，曰正書可證其有，不可證其無。吾西國古經載，昔天主開闢天地，即生一男名曰亞黨，一女名曰阨襪，是爲世人之祖，而不書伏羲、神農二帝。吾以此觀之，可證當時果有亞黨、阨襪二人，然而不可證其後之無伏羲、神農二帝也。若自中國之書觀之，可證古有伏羲、神農于中國，而不可證無亞黨、阨襪二祖也。不然，禹蹟不寫大西諸國，可謂天下無大西諸國哉？故儒書雖未明辯天堂地獄之理，然不宜因而不信也。」利瑪竇的邏輯無懈可擊，不過中士不是百分之一百被說服；他說：「心悟此理之是，第先賢之書云：何必信天堂地獄？如有天堂，君子必登之；如有地獄，小人必入之；吾當爲君子則已。此語庶幾得之。」

我們分析《天主實義》這一篇文章，以利、章二氏分別扮演了西、中二氏的角色；這個合乎歷史的事實嗎？在利瑪竇的中文著作中，西士的言論當然反映了他自己身爲耶穌會傳教士的觀點。與利氏對話的中國士大夫亦真有實人實名。1608年出版的《畸人十篇》就收集了利瑪竇與李戴(吏部尚書)、馮琦(禮部尚書)、徐光啓、曹于汴(吏科都給事中)、李之藻(工部郎中)、吳中明(江寧分守

道)、龔大參(廣東布政使司參政)、郭敦華(廣東南雄商人)等人的談話。當然，利氏的文章絕不代表與反映了實際口頭對話的全部內容。這些文章皆經過編輯整理，特顯出天主教義符合儒家經典的章句，更論證利瑪竇論道的優越性與邏輯性。雖然如此，利瑪竇的中文著作中的對話，基本上還是反映了耶穌會士與明朝士大夫十幾年的對話。

《天主實義》第六篇的中士，一直與西士針鋒相對，話機流利，思想敏銳，抽絲剝繭的去質疑西士天堂地獄之說。這跟章潢的學風很相似。〈章斗津先生行狀〉有一段說：

> 曾有宿師問曰：「子近日談經甚覺簡當，何如？」先生對曰：「請以鏡喻。昔讀書如以物磨鏡，磨久而鏡得明；今讀書如以鏡照物，鏡明而物自見。有疑必思，以思而悟，疑其悟之門乎，悟其疑之開乎！語曰：大疑大進、小疑小進，信其然也。」[17]

《天主實義》中的中士(章潢)在利瑪竇的文筆下「大疑大進」，在第六篇末對天堂地獄之說「固信之矣」。可是，實際上，在南昌利、章二人的歷史對話中，耶穌會士是沒有說服了章潢。利氏《天主實義》的一句：「中士曰：心悟此理之是，第先賢之書云：何必信天堂地獄？如有天堂，君子必登之；如有地獄，小人必入之，吾當爲君子則已……」是章潢實在說過的一句話。利瑪竇1595年11月4日致耶穌會總會長阿桂委瓦信中便寫道：

> 一天他(章潢)目覩我說服了他們相信有天堂與地獄的存在，他結論說：「假使有天堂的話，好人將到那裡去享其福；假使有地獄的話，壞人將在那裡受懲罰。所以我們要努力做好人，不要做壞人才是。」[18]

利瑪竇是真實的記載了章潢的話，可是他是沒有真正說服章潢的。章潢只不過

17 〈章斗津先生行狀〉，頁851。
18 《利瑪竇書信集・上》，頁211。

是沒有論證去反駁利瑪竇的邏輯辯證，只好作一個假定：「如有天堂……如有地獄……」在內心裡，章潢不相信天堂、地獄的存在。利瑪竇也心知肚明；他十一月四日書信的義大利原文的文法亦用了假定詞se(假如)。利瑪竇的另一封信，亦記載了這段對話，與11月4日的信有相當大的出入。我們先看看利瑪竇1595年8月29日致澳門耶穌會書院院長孟三德的信：

> 我跟(章潢)已經辯論了好幾次。他很驚詫我是用他們的經典與立論去跟他辯論的。有一天，章老來找我說：「關於天堂地獄之說，我沒有什麼好說了(他們否認天堂地獄，認為沒有現世道德與善生的價值)；就是這一句先儒說過的話：如有天堂，君子必登之；如有地獄，小人必入之。」就這一句話我們再沒有針鋒相對辯論了[19]。

從1595年8月29日的信件，到1595年11月4日的信件，及1603年刻印的《天主實義》，利瑪竇從客觀地記載了章潢這一句話的背景(8月29日信)，轉爲主觀認爲自己理直氣壯(11月4日信)，最後將章潢演化爲相信天堂地獄的中士。

章潢對利瑪竇講這句話，主要動機可能是不想再與利氏辯論下去。一則章潢很欣賞利瑪竇的才華與爲人；二則這個東西誰也說服不了誰。糾纏下去會傷感情，妨害了他們的友誼。章潢的一句話(即是「中士」的一句話)，表達他對宗教信仰的態度：「茲與浮屠勸世，輪迴變禽獸之說，何殊？」章潢是明末一個不信釋道，堅守儒家正統的學者。在反對佛教、特別是談禪對儒學的影響，章潢的態度是很堅決的。起碼在這一點，利瑪竇與章潢是一致的。

章潢不單在南昌城裡的「此洗堂」主持講學，他也是離南昌不遠在廬山五老峯下的白鹿洞書院的洞主。白鹿洞乃唐貞觀年間李渤讀書處，洞中養一白鹿，故名。南唐其地爲國學，及南宋已隳廢。及朱熹守南康，訪白鹿洞遺址，復興書院，再盛。元末書院再毀於兵燹，明成化二興，至萬曆年間是江西三大書院之一。章潢被聘主洞，是萬曆壬辰(1592)的事。爲此，章潢著有〈爲學次

---

19 中文譯本《利瑪竇書信集》漏譯了這一大段。本文是據利瑪竇葡文原信翻譯，見Matteo Ricci, *Lettere* (Macerata: Quodlibet, 2001), p. 257.

第八條〉以作白鹿洞書院的治學宗旨，其中有兩條，大力批評泰州學派的學風。〈八條〉節略如下：[20]

(一)學以立志為根源。蓋樹必有根，其茂參雲；水必有源，其流倒海。志乃人之根源也。……惟志有不立，則此心便為富貴、功利、聲色所染誘。有志之士，……苟不能通神明之德，類萬物之情不已也。……苟不能為天地立心，為往聖繼絕學不已也。

(二)學以會友輔仁為主。意志仁在己，輔仁在友。……今日相聚一堂，正會友輔仁，共學入聖之日，須各從自家身中沉思默識，或攄所得以求證，或質所疑以求明，或舉平時所玩經書及先儒格言未能慊心者，相與論辯。……直欲同歸於善。

(三)學以致知格物為入路。……蓋天下、國家、身心、意知，一物也。……雖云萬物咸備，其實天則秩然。……天地萬物渾然一體。

(四)學以戒慎恐懼為持循。古人畏天命，尊德性，亦臨亦保，不敢懈怠荒寧，豈能于性上加毫末哉。正以性體本自嚴明，本自欽翼故也。世人未嘗不戒懼也，卻又都從睹色聞聲上枉費心神，終生憂慮，汲汲遑遑，祇於自性加桎梏耳。真志學者，既能格物以致其知矣！……信乎！能戒慎，則精神斂於隱微獨覺之內，惟精惟一，儼然上帝之臨汝。

(五)學以孝弟謹信為實地。……蓋孩提莫不知愛，莫不能愛，率此知能之良以孝其親，不過取諸吾性之仁而自足也。

(六)學以懲忿窒慾，遷善改過為檢察。善無窮盡，人多過差，忿心難除，慾念易動。……改必如「顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行。」而後動心、忍性、堅志、熟仁，一切逆境不能為之搖，庶氣質可盡變，習染可盡除也。

(七)學以盡性至命為極則。……凡前所云，皆性命之理也。何也？物，

---

20 〔明〕李應昇，《白鹿洞書院志》（天啟二年〔1622〕），收入白鹿洞書院古志整理委員會整理，《白鹿洞書院古志五種・下》（北京：中華書局，1995），卷5，頁837，845-848。

一也。真能格物，以致其知，則孝弟言行莫非此物之散見。而仁也，性也，命也，即此物之異名也。格致、戒懼、謹信、懲窒、遷改，孰非盡性至命之功哉！

(八)學以稽古窮經為徵信。仲尼至聖，猶韋編三絕，好古敏求，四教四科，未嘗廢文學也。……凡《六經》、《四書》，孰非古先聖賢之遺訓乎？

在第三條，章潢尖銳的批判了陽明心學的其他學派。他寫道：「苟物有未格，且昧乎致知之所在矣，何有于知之至哉。」他的筆鋒轉向融合儒、佛的心學家：

乃近之談良知者，又止認現在之智識，以為良知之妙用，且云只此便是頓悟，用功反加束縛。不思金雜砂礫，淘之方可以求真。水滿汙池，澄之方可以還源也。曾謂致知不在格物也耶？

在第八條次，「學以稽古窮經爲徵信」，章潢更尖銳的，更明確的批判了王學的「流弊」：

但近之談學者，棄往聖之典墳，鄙宋儒之成憲，一切師心自用，游談無根。自任頓悟頓修，標立宗門，謂能使不識一字之凡夫，立躋聖位。不曰臯夔以上，何書可讀，則曰《六經》乃吾心之註腳耳。此所以人人得為異說，侮聖言，悖聖道，殆莫可救藥矣。矧我朝本以明經造士，蓋將涵養薰陶于中正純粹之歸，故即其文詞，可以見心術也，奈何習舉子業者，所嗜反在班、馬、莊、騷？甚則獵戰國策士之雄談及空門話柄，以發揮孔、孟旨趣。杞人之憂，豈徒壞士習已耶？至若世之所稱聰明俊傑，留神心學，又每每遺棄人倫，結侶方外，或單提直指，或一意雙修，所習者寂體靜功，所證者真詮內典。若混三教而一之，其實視吾聖門典籍，不啻糟粕而土苴矣。雖然，經書具在也，志格致之學者，惟莊誦聖經賢傳而紬繹玩味之，孳孳乎論世而尚友，多識以

蓄德，則所徵不差，所信愈篤，凡一切非聖之書，曾得而惑之哉！

所謂王學流弊，章潢抨擊的是自王畿師承陽明，以頓悟爲「上根人立教」。上根者，就是資質聰明的人，大道理頓悟便透徹。可是「中根以下者，須用爲善去惡工夫以漸復其本體。」[21] 傳到了王艮，強調「安身」，謂「安身者，立天下之大本也。……不知安身，則明明德親民卻不曾立得天下國家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。」換句話說，王艮強調百姓沒有生活的保障，便不能安身，所以「安其身而安其心者，上也。」沒有安定的生活，就不能談良知、安心。故此，王艮說：「百姓日用條理處，即是聖人之條理處，聖人知便不失，百姓不知便爲失。」[22]

章潢〈爲學次第八條〉批評泰州學派，集中打擊的是明末狂士李贄與平民思想家何心隱。「使不識一字之凡夫，立躋聖位」直指何心隱；「曰《六經》乃吾心之注腳耳」實斥李贄。又章潢說的「至若世之所稱聰明俊傑，留神心學，又每每遺棄人倫，結侶方外，或單提直指，或一意雙修，或習者寂體靜功，所證者真詮內典。」不用指名道姓，大家都知道是說棄家自度，自稱方丈，講學女徒，狂放不拘的李贄。章潢對狀元焦竑很不滿意。「若混三教而一之，其實視吾聖門典籍，不啻糟粕而土苴矣。」焦竑講的就是以佛學當作聖學，以孔孟、老莊當作菩薩；他以佛典解釋心學：「夫佛氏所云不斷滅者，以天地萬物皆我心之所造，故真空即妙有，向若爲天地萬物分疏，便是我心之障，何嘗不欲消煞得盡？」[23]

利瑪竇在1598年離開江西赴京師。北京不能立足，利氏轉往南京，演釋天文，結交士宦，聲名大噪。在南京，利瑪竇認識了辭官歸里的焦竑與他的朋友李贄。利氏的書信、札記只簡單記載了他與焦、李兩人的交往，說他們沉迷於佛學。也是在南京的1599年春，利瑪竇舌戰南京的名僧雪浪洪恩，正式向佛教宣戰。在《天主實義》第七篇，利瑪竇又批評三教合一。

「三教者，一尚『無』、一尚『空』、一尚『誠』『有』焉。天下相離之事，

21 《明儒學案》，卷12，〈郎中王龍溪先生畿〉。
22 同上，卷32，〈心齋語錄〉。
23 同上，卷35，〈文端焦澹園先生竑〉。

莫遠乎虛實有無也。借彼能合有與無，虛與實，則吾能合水與火，方與圓，東與西，天與地也，而天下無事不可也。……於以從三教，寧無一教可從。」[24] 利瑪竇的話，不正是章潢的回音？在重視「稽古窮經爲徵信」，在批評頓悟參禪的學風，在告誡「戒慎恐懼」、「孝弟謹信」、「遷善改過」，天主教的教義，不正如章潢學以致聖賢之道？利瑪竇在南昌與章潢交往論學，既代表了利氏在中國傳教的轉捩點，也爲了耶穌會「天儒合一」的適應策略提供了啓發。

24 《天主實義》，頁85。

Matteo Ricci and Zhang Huang

R. Po-chia Hsia

Abstract

The key to the success of Matteo Ricci (1552-1610) in gaining intellectual acceptance in late Ming China was his self-fashioning into a western scholar in the image of the Confucian literati. Based on a close reading of Ricci's *True Meaning of the Lord of Heaven* (*Tianzhu shiyi*), which was first formulated in this period, and the writings of Zhang Huang (1527-1608), this paper argues that the crucial period of this transformation took place in Nanchang between 1595 and 1598 and that Ricci's synthesis of Catholicism and Confucianism was inspired by his close dialogue with Zhang Huang, the leading scholar and follower of Wang Yangming in Nanchang.

Keywords: Jesuit Catholicism, Confucianism, Matteo Ricci, Zhang Huang, Wang Yangming

第四編

政治與文化

從伯夷到嚴光

——中國早期隱逸的政治意義

冀小斌*

摘要

本文旨在分析截至漢光武帝時代的隱士的政治意義。一般來說，隱士的政治意義有兩重。一是用「無道則隱」的架構，以不仕譴責當道。二是提醒人們在仕途之外還有更寶貴的價值。光武帝時代，「明王聖主必有不賓之士」的理論，弱化了譴責的意義。但是隱士提倡在仕途之外追求人生價值的作用則仍以新的形式存在。

關鍵字：隱士、隱逸、政治、先秦、漢代

* 美國加州大學聖塔巴巴拉校區。

從政治史的角度來說，刻意遠離政治也是一種政治態度。在早期隱士的世界，則歸隱可以理解爲對政治權威的反抗。關於中國早期隱士的史料，東、西學者都有很好的收集和分析[1]。本文不擬重複前人工作，而只從新的角度提出一些看法[2]。何謂隱士，雖然好像大家都有一個大概的印象，但精確的定義卻不易設定[3]。本文爲分析之便，權將之定義爲「明知可以通過加入政權結構而得到好處卻刻意拒絕參加的人」。換言之，隱士就是有入仕條件卻不肯入仕的人。拒絕入仕不但使統治者難以直接利用隱士的聰明才智，而且在道德上和價值觀上也有很強的政治顛覆意義。隱士生存空間的消長，也與政治息息相關。隨著政治的變化，隱士的顛覆意義也有所演變。

隱士既然退隱，其事跡自然也往往比較「隱」蔽。因此，有些具體隱士的生平細節，甚至其人是否真的存在，都不易考證。但是隱士的主要意義不在於他們做了甚麼，而在於他們不做甚麼；不在於他們在哪兒，而在於他們不在哪兒。用錢賓四先生的話說，「若謂人生貴有所表現，隱者，乃一種不表現之表現也。若謂人生貴有所作爲，隱者，乃一種無作爲之作爲也。」[4] 他們的影響，也主要在於世人對他們「不做」、「不在」的理解。所以，我們要了解隱士的政治意義，並不一定非要弄清每個隱士的真僞和履歷不可，有時只要分析古人對隱逸現象的總體看法，就可以知其大概了。

孔子雖然不是隱士，但他對退隱的政治意義，還是有一套看法的。據《論語・衛靈公第十五》，孔子說：「君子哉，蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則

1 例如王仁祥，《先秦兩漢的隱逸》（臺灣三重市：國立臺灣大學出版委員會，1995）；Aat Emile Vervoorn, *Men of Cliffs and Caves: the Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1990).

2 筆者的本行是宋史，但是余英時師發現我對隱士感興趣後，鼓勵我也不妨同時做些這方面的研究。本文只是借機報告一些現階段的研究心得，當然一切缺陷都是我自己的責任。筆者在研究早期隱士的過程中，曾得益於Robin Yates和Anthony Barbieri-Low兩位教授的寶貴意見，特此鳴謝。

3 王仁祥先生的《先秦兩漢的隱逸》把隱逸定義為「隱居不仕的士人」（頁10），這一般來講是沒有問題的。但是如果細究，則士人又須定義。如伯夷、叔齊到底算不算士人，就是個不易回答的問題。

4 錢穆，〈論春秋時代人之道德精神〉，收入錢穆，《中國學術思想史論叢(一)》（臺北：東大圖書公司，1976），頁231。

可卷而懷之。」[5]這裡面自我保護的意思當然是明顯的。但是如果我們倒過來看，則一「邦」的君子如果「卷而藏之」，就說明這個「邦」是「無道」的。孔子又說：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也」[6]；「邦有道，穀。邦無道，穀，恥也。」[7]也就是說，如果孔子心目中的君子認爲自己應該遠離一個國家，就說明這個國家危、亂；以在一個國家富貴爲恥辱，甚至以在這個國家接受俸祿爲恥辱，那就說明這個國家無道。這樣說來，歸隱的行爲就具有很強的道德譴責意義了。能在道德上譴責統治者，意味著自以爲道德權威在自己手裡[8]。如果這種譴責得到同情和支持，就意味著人們在某種程度上承認這個道德權威了。

最早的隱士爲誰，現在已經很難考定。但是伯夷、叔齊屬於很多古人心目中隱士的典範，則似無可疑。當然伯夷、叔齊的存在和生平都很難證實，但是他們的故事對古人的影響則是明顯的。從《論語》看，孔子對伯夷的評價說明伯夷、叔齊的退隱跟道德譴責有直接關係：「逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：『不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！』」[9]以不退隱爲恥辱，可見在現實世界離伯夷、叔齊的道德標準有多遠了。在《呂氏春秋》對伯夷、叔齊的描寫裡，隱士對政治權威的道德譴責就更明顯：

> 石可破也，而不可奪堅；丹可磨也，而不可奪赤。堅與赤，性之有也。性也者，所受於天也，非擇取而為之也。豪士之自好者，其不可漫以汙也，亦猶此也。
>
> 昔周之將興也，有士二人，處於孤竹，曰伯夷、叔齊。二人相謂曰：

---

5 何晏注，邢昺疏，《論語注疏(十三經注疏)》(北京：北京大學出版社，2000)，頁238。
6 〈泰伯第八〉，《論語注疏》，頁116。
7 〈憲問第十四〉，《論語注疏》，頁206。
8 這是合於余先生所說的「知識分子以道自任的精神」的。上引《論語》「篤信好學，守死善道」一段，余先生也引用來說明這種精神「在儒家表現得最為強烈」。見余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，收入氏著《士與中國文化》(上海：上海人民出版社，2003)，頁24。
9 〈微子第十八〉，《論語注疏》，頁288。

「吾聞西方有偏伯焉，似將有道者，今吾奚為處乎此哉？」二子西行如周，至於岐陽，則文王已歿矣。武王即位，觀周德，則王使叔旦就膠鬲於次四內，而與之盟曰：「加富三等，就官一列。」為三書同辭，血之以牲，埋一於四內，皆以一歸。又使保召公就微子開於共頭之下，而與之盟曰：「世為長侯，守殷常祀，相奉桑林，宜私孟諸。」為三書同辭，血之以牲，埋一於共頭之下，皆以一歸。伯夷、叔齊聞之，相視而笑曰：「譆，異乎哉！此非吾所謂道也。昔者神農氏之有天下也，時祀盡敬而不祈福也。其於人也，忠信盡治而無求焉。樂正與為正，樂治與為治，不以人之壞自成也，不以人之庳自高也。今周見殷之僻亂也，而遽為之正與治，上謀而行貨，阻丘而保威也。割牲而盟以為信，因四內與共頭以明行，揚夢以說眾，殺伐以要利，以此紹殷，是以亂易暴也。吾聞古之士，遭乎治世，不避其任，遭乎亂世，不為苟在。今天下闇，周德衰矣。與其並乎周以漫吾身也，不若避之以潔吾行。」二子北行，至首陽之下而餓焉。人之情莫不有重，莫不有輕。有所重則欲全之，有所輕則以養所重。伯夷、叔齊，此二士者，皆出身棄生以立其意，輕重先定也[10]。

在《史記・伯夷叔齊列傳》中，則二人更對周武王當面譴責：

伯夷、叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰：「父命也。」遂逃去。叔齊亦不肯立而逃之。國人立其中子。於是伯夷、叔齊聞西伯昌善養老，盍往歸焉。及至，西伯卒，武王載木主，號為文王，東伐紂。伯夷、叔齊叩馬而諫曰：「父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弒君，可謂仁乎？」左右欲兵之。太公曰：「此義人也。」扶而去之。武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，采薇而食之。及餓且死，作歌。其辭曰：「登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農、

10 陳奇猷校釋，《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1984），頁633-34。

> 虞、夏忽焉沒兮，我安適歸矣？于嗟徂兮，命之衰矣！」遂餓死於首陽山。[11]

可見雖然《呂氏春秋》和《史記》對伯夷、叔齊生平的細節說法不完全一致，但兩者都說明他們的退隱有譴責當道的意義，則是肯定的。

《左傳》裡介之推的事跡，也說明了隱逸與道德譴責的關係。晉公子重耳流亡國外時，有介之推忠心隨侍。重耳回國成爲晉侯之後，他賞賜追隨者的行爲卻爲介之推所不齒：

> 晉侯賞從亡者，介之推不言祿，祿亦弗及。推曰：「獻公之子九人，唯君在矣。惠、懷無親，外內棄之。天未絕晉，必將有主。主晉祀者，非君而誰？天實置之，而二三子以為己力，不亦誣乎？竊人之財，猶謂之盜，況貪天之功以為己力乎？下義其罪，上賞其姦；上下相蒙，難與處矣。」其母曰：「盍亦求之？以死，誰懟？」對曰：「尤而效之，罪又甚焉。且出怨言，不食其食。」其母曰：「亦使知之，若何？」對曰：「言，身之文也。身將隱，焉用文之？——是求顯也。」其母曰：「能如是乎？與女偕隱。」遂隱而死。晉侯求之不獲。以綿上為之田，曰：「以志吾過，且旌善人。」[12]

晉侯「以志吾過，且旌善人」的話，說明他也接受了介之推對他的譴責。上引文中介之推母子對話的真實性當然是可疑的。因爲當時似乎只有母子二人在場，而二人都不留話就「隱而死」，那麼這段對話又是誰記載下來的？但是，《左傳》記載這個故事，表現出退隱的道德譴責意義，則無可疑。

伯夷、叔齊、介之推這樣的隱士，雖然以拒絕入仕來譴責當道，但並不否定入仕本身的價值。他們只是認爲不應在「邦無道」的情況下入仕而已。他們對世人的影響，也僅限於告訴大家入仕的前提是不要違反道德標準，而非絕對

11　司馬遷，《史記》(北京：中華書局，1959)，卷61，頁2123。

12　事見僖公二十四年。楊伯峻，《春秋左傳注》(修訂本)(北京：中華書局，1990)，417-19。

不能入仕。但是《莊子》裡有些對退隱的討論，則貶低一切入仕行爲。在〈秋水〉篇裡，莊子只是表示不屑爲相，並沒有開出道德上的條件：

> 惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」於是惠子恐，搜於國中，三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名鵷鶵，子知之乎？夫鵷鶵，發於南海，而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠，鵷鶵過之，仰而視之曰：『嚇！』今子欲以子之梁國而嚇我邪？」[13]

據〈逍遙游〉，則即使天下有道，也還是以退隱爲上：

> 堯讓天下於許由，曰：「日月出矣，而爝火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也。吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」[14]

究其原因，則莊子不欲入仕，并不在於有道、無道，而是不愿失去個人自由。據〈秋水〉篇：

> 莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以竟內累矣！」莊子持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：「寧生而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」[15]

---

13 錢穆，《莊子纂箋》，《錢賓四先生全集》，第6冊(臺北：聯經，1992)，頁162-63。
14 同上，頁4-5。
15 同上，頁162。

有的學者認爲，莊子這段話，說的是從政危險，甚至會威脅到從政者的生命[16]。從政危險的說法當然不違反莊子的思想。但是就這段話來說，這種解釋則可能稍微誤解了神龜之死的意義。筆者的理解，是神龜之貴，正因爲其骨被收藏；而非神龜貴了之後，因爲廟堂險惡而死。換言之，莊子的意思不是貴了之後可能會死，而是認爲「貴」本身就是一種「死」，只有在政府之外自由自在過自己的日子才算真正的生活。但是我們不妨問：有能力者不入仕，政府如何運作？從根本上否定入仕的價値，等於從價値觀上顛覆當時的政治秩序。當然這種不屑入仕的觀點傳到高度官僚化的時代，對政治秩序的顛覆性就更大了。

這種從根本上的顛覆，儒家也不能認同。例如，《論語》中雖然有邦無道則隱的話，但到底是以退隱爲不得已的選擇。子路更是這樣批評隱者：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲絜其身，而亂大倫。」[17]「不仕無義」的話，幾乎把邦無道則隱的路都堵死了。這說明，雖然孔子說有些情況下應該隱退，但是儒家內部對此并不一致。而反對隱退的理由，則與隱逸對政治秩序(「君臣之義」)的顛覆作用大有關聯。

韓非對隱士的顛覆性也有充分的理解。他說：

> 若夫許由，續牙，晉伯陽，秦顛頡，衛僑如，狐不稽，重明，董不識，卞隨，務光，伯夷，叔齊，此十二人者，皆上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取，有萃辱之名，則不樂食穀之利。夫見利不喜，上雖厚賞無以勸之；臨難不恐，上雖嚴刑無以威之。此之謂不令之民也。此十二人者，或伏死於窟穴，或槁死於草木，或飢餓於山谷，或沉溺於水泉。有民如此，先古聖王皆不能臣，當今之世，將安用之[18]？

---

16 Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era* (Honolulu: The University of Hawai'i Press, 2009), p. 157.

17 〈微子第十八〉，《論語注疏》，頁287。

18 見〈說疑第四十四〉，陳奇猷，《韓非子新校注》(上海：上海古籍出版社，2000)，頁969。

王仁祥先生認爲，「韓非所批評的，正是這種獨立於權威之外的態度，將使得賞罰無用武之地。而賞罰是人君權柄之樞要，若不以賞罰爲意，則人君之權柄亦將失其效用，這等於是從根本上瓦解了法家學說的基礎，這是韓非所無法容忍的」[19]。這個分析很有道理。按韓非的法家理論，王者驅使臣民，不過是靠賞、罰「二柄」[20]。用現代的話說，就是「威脅利誘」。威脅不怕，則無法強制；利誘不感興趣，就無法勸導。軟、硬不吃，令人主無從施加影響力。這樣的人，按韓非看來就該殺。據《韓非子・外儲說右上》：

> 太公望東封於齊。齊東海上有居士曰狂矞、華士，昆弟二人者立議曰：「吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也。無上之名，無君之祿，不事仕而事力。」太公望至於營丘，使吏執殺之以為首誅。周公旦從魯聞之，發急傳而問之曰：「夫二子，賢者也。今日饗國而殺賢者，何也？」太公望曰：「是昆弟二人立議曰：『吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也。無上之名，無君之祿，不事仕而事力。』彼不臣天子者，是望不得而臣也。不友諸侯者，是望不得而使也。耕作而食之，掘井而飲之，無求於人者，是望不得以賞罰勸禁也。且無上名，雖知、不為望用；不仰君祿，雖賢，不為望功。不仕則不治，不任則不忠。且先王之所以使其臣民者，非爵祿則刑罰也。今四者不足以使之，則望當誰為君乎？不服兵革而顯，不親耕耨而名，又所以教於國也。今有馬於此，如驥之狀者，天下之至良也。然而驅之不前，卻之不止，左之不左，右之不右，則臧獲雖賤，不託其足。臧獲之所願託其足於驥者，以驥之可以追利辟害也。今不為人用，臧獲雖賤，不托其足焉。已自謂以為世之賢士，而不為主用，行極賢而不用於君，此非明主之所臣也，亦驥之不可左右矣，是以誅之。」[21]

---

19 王仁祥，頁105。

20 見〈二柄第七〉，陳奇猷，《韓非子新校注》，頁120。

21 陳奇猷，《韓非子新校注》，頁769-71。。

老子說，「民不畏死，奈何以死懼之？」[22] 真正的隱士，也有真不怕死的。例如伯夷、叔齊，明知自己會餓死，仍堅持隱逸立場。對這種人「以死懼之」，恐怕終究還是無效。但是，殺隱士對韓非所謂的「教于國」仍有重大意義。雖然隱士到底是少數人，不用他們政府也不會垮掉，但是他們的存在，卻不斷提醒其他人不聽人主號令而生存也是可能的。只有殺掉隱士，才能在社會上杜絕不聽話的選擇。

雖然隱士的存在有其顛覆意義，但是春秋、戰國時期似未見有徹底誅殺隱士的政策。不過春秋、戰國的隱士故事，不少還是強調避世的艱難。例如《論語》中有些隱士，雖然會出來對孔子或者孔門弟子說幾句話，但總的來說，還是不斷在躲避、逃跑之中。例如：「楚狂接輿歌而過孔子，曰：『鳳兮鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而！已而！今之從政者殆而！』孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。」[23] 還有「子路從而後，遇丈人以杖荷篠。子路問曰：『子見夫子乎？』丈人曰：『四體不勤，五穀不分，孰爲夫子！』植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞爲黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：『隱者也。』使子路反見之。至，則行矣。」[24] 一次交談之後，再回去找就找不到了。敘述之間，逃避的氣氛非常之濃。

爲甚麼逃得那麼辛苦？究其原因，則主要在於世俗的政治秩序，很難允許完全獨立的人存在。行蹤過於暴露，則可能難以逃避政府的權威。有能力、有體力的人，在國家來說，是寶貴的資源。怎麼能允許資源不爲國家所用？這樣一看，莊子強調無用之用，就比較容易從政治的層次理解了。據〈人間世〉：

> 南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉，有異。結駟千乘，隱將芘其所藾。子綦曰：「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；咶其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂酲三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎！神人以此不材！宋有荊氏者，宜楸、

22　《道德經》第74章。見陳鼓應，《老子注釋及評介》（北京：中華書局，1984），頁337。

23　〈微子第十八〉，《論語注疏》，頁283-84。

24　同上，頁286-87。

> 柏、桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求樿傍者斬之。故未終其天年，而中道夭於斧斤，此材之患也。」故解之以牛之白顙者，與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。
>
> 支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繲，足以餬口；鼓筴播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂於其閒；上有大役，則支離以有常疾，不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎[25]！

以平民身分住在政府管轄的地方，只有殘疾者才能不服兵役、勞役。如果是有用之才，則權勢者一定會想方設法加以利用。「桂可食，故伐之；漆可用，故割之。」[26] 上引〈秋水〉篇中的神龜，又豈不是因爲龜殼寶貴所以被捉走的麼？

到了戰國晚期，隱逸已經在社會上廣受尊敬，也受到某些君主的優待和禮遇。爲了得到君主的優禮，有些人甚至僞裝歸隱[27]。君主優禮隱士的現象，除了可以從「景仰高士」的心理理解之外，也可以從政治利益的角度分析。如上所述，有些人退隱，是被理解爲對當道的道德譴責。那麼如果這些人被請出山了，豈不證明對當道的道德認可？另外隱士的存在，又在提醒大家除了功名利祿之外，人生還有更高的價值。如果這樣的隱士因爲被官位吸引或者因爲害怕懲罰而出仕了，那豈不證明人主賞罰的內容比隱士標榜的那些東西更具有實際價值？而有些人冒充隱士，則更說明隱士這個概念在社會上影響之大。除此之外，我們當然還可以從人才競爭上考慮。因爲戰國時代各國之間競爭激烈，即使自己不能用的人才，也不希望被敵國所用。所以優容可能有影響力、有才能的人，正是應有之義。朝廷優待，自然是某些僞裝隱士者所追求的目標；但對真心歸隱者來說，人主優禮則不免有釣神龜出泥塗的嫌疑。所以逃避有時還是

25 錢穆，《莊子纂箋》，頁41-43。

26 同上，頁43-44。

27 王仁祥，頁131。

必須的。

秦一統之後，按說逃避就更難了。但是，盡管秦朝被認爲是以法家思想治國的時代，隱士生存的空間仍然存在。究其原因，除了控制不徹底之外，還有對隱士的預期。按一般現代的觀點，人們或許不會把隱士和方士聯繫在一起。古代不喜歡怪力亂神的人或許也不會認爲兩類人有太多共同點。因爲隱士是高潔之士，方士則是欺世盜名之輩。但是從重用方士者的角度來說，隱士和很多方士還是有一個共同點，就是兩者都是政府系統以外的人。有些方士在被請出山或者毛遂自薦之前，也不妨看成有特殊技能的隱士。另外，秦始皇求長生，追求仙人、真人[28]，雖然這在現代人看來或許非常荒誕，但在當時人看來，則仙人、真人未必無有。而仙人、真人都是在政府管轄以外之人，也可以看做隱逸之一種。

漢興之後，隱士的地位又有上升。司馬遷說，「士賢能而不用，有國者之恥。」[29] 而賢能者有肯定有很多政府以外的。除了政府能延攬的人才之外，當時人還是認爲有很多知識在隱逸手中。例如，張良對漢高祖建國的貢獻，是大家所熟知的。張良的本領哪裡來？《史記・留侯世家》給了這樣的答案：

> 良嘗閒從容步遊下邳圯上，有一老父，衣褐，至良所，直墮其履圯下，顧謂良曰：「孺子，下取履！」良鄂然，欲毆之。為其老，彊忍，下取履。父曰：「履我！」良業為取履，因長跪履之。父以足受，笑而去。良殊大驚，隨目之。父去里所，復還，曰：「孺子可教矣。後五日平明，與我會此。」良因怪之，跪曰：「諾。」五日平明，良往。父已先在，怒曰：「與老人期，後，何也？」去，曰：「後五日早會。」五日雞鳴，良往。父又先在，復怒曰：「後，何也？」去，曰：「後五日復早來。」五日，良夜未半往。有頃，父亦來，喜曰：「當如是。」出一編書，曰：「讀此則為王者師矣。後十年興。十三年孺子見我濟北，穀城山下黃石即我矣。」遂去，無他言，不復見。旦日視其書，

28 司馬遷，《史記》，卷6，頁247，251-52，257。
29 同上，卷130，頁3299。

> 乃《太公兵法》也。良因異之，常習誦讀之[30]。

這位黃石公是否實有其人雖難以考證，但其故事的存在，則代表了「隱士手中有寶貴的知識」的預期。後來漢代對儒家經典傳授的恢復，當然也在很大程度上依賴從民間挖掘人才。雖然《史記・儒林列傳》裡的人物不一定能算隱士，但是他們在被政府重用以前屬于民間人才，則是肯定的。

至少在司馬遷眼裡，西漢初隱士的道德權威是很高的。〈留侯世家〉裡商山四皓的故事，很能說明這個問題。漢高祖因爲寵愛戚夫人，想廢掉現任太子，改立戚夫人的兒子趙王如意，大家怎麼勸都不聽。最後張良請出四皓，才使高祖放棄這個打算。之所以能這樣，是因爲四皓的出山，證明了太子比高祖更能得人心：

> 留侯曰：「此難以口舌爭也。顧上有不能致者，天下有四人。四人者年老矣，皆以為上慢侮人，故逃匿山中，義不為漢臣。然上高此四人。今公誠能無愛金玉璧帛，令太子為書，卑辭安車，因使辯士固請，宜來。來，以為客，時時從入朝，令上見之，則必異而問之。問之，上知此四人賢，則一助也。」於是呂后令呂澤使人奉太子書，卑辭厚禮，迎此四人。四人至，客建成侯所[31]。

換言之，四皓不肯爲高祖出山，是因爲他們認爲高祖的行爲習慣達不到他們的道德標準。太子能請他們出山，說明太子達到了。而道德夠高，就能夠收住天下人心。這樣解釋，下面兩段就很容易理解了：

> 漢十二年，上從擊破布軍歸，疾益甚，愈欲易太子。留侯諫，不聽，因疾不視事。叔孫太傅稱說引古今，以死爭太子。上詳許之，猶欲易之。及燕，置酒，太子侍。四人從太子，年皆八十有餘，鬚眉皓白，

---

30 司馬遷，《史記》，卷55，頁2034-35。

31 同上，卷55，頁2045。

> 衣冠甚偉。上怪之，問曰：「彼何為者？」四人前對，各言名姓，曰東園公，角里先生，綺里季，夏黃公。上乃大驚，曰：「吾求公數歲，公辟逃我，今公何自從吾兒遊乎？」四人皆曰：「陛下輕士善罵，臣等義不受辱，故恐而亡匿。竊聞太子為人仁孝，恭敬愛士，天下莫不延頸欲為太子死者，故臣等來耳。」上曰：「煩公幸卒調護太子。」四人為壽已畢，趨去。上目送之，召戚夫人指示四人者曰：「我欲易之，彼四人輔之，羽翼已成，難動矣。呂后真而主矣。」戚夫人泣；上曰：「為我楚舞，吾為若楚歌。」歌曰：「鴻鵠高飛，一舉千里。羽翮已就，橫絕四海。橫絕四海，當可奈何！雖有矰繳，尚安所施！」歌數闋，戚夫人噓唏流涕，上起去，罷酒。竟不易太子者，留侯本招此四人之力也[32]。

司馬光認爲，這段故事很不可靠。因爲高祖是個不怕物議的人，四個隱士阻撓他，他完全可以殺了他們。況且支持兒子制住父親是不道德的，張良怎麼會幹這種事？所以司馬光認爲，高祖最後決定不廢太子，原因在於大臣們都不支持更換太子，因此高祖怕自己身後如意無法控制局面。至於司馬遷采用這段故事的原因，司馬光則說是因爲他「好奇」[33]。筆者認爲，此事真僞實在難以斷定。「張良不會幹這樣的事」只是司馬光按自己的道德觀念所做的推論，并沒有堅實的史實依據。如果說高祖怕大臣支持現任太子而不支持如意，那麼張良請四皓出山也可以理解爲提醒高祖民間也是心向太子。這種對高祖間接提示的做法，似乎也不違反張良的性格。例如，張良要勸高祖用賞賜舊日敵人的方法安撫人心，卻先嚇唬高祖說大家正準備謀反，等高祖問他原因，他才乘間提出自己的建議。這個故事，也是司馬光當成史實採用的[34]。但不論四皓的故事是否可靠，它至少說明一個簡單的推理：正因爲有些隱士不仕是因爲道德標準太高，所以隱士一旦答應出山，就可以被認爲是證明了邀請者道德水準非比尋常。

漢代隱士的歷史還有一個重要的現象，就是在穩固的大一統環境下消極退

32 司馬遷，《史記》，卷55，頁2046-47。

33 司馬光，《資治通鑑》(北京：中華書局，1956)，卷12，頁399-400考異部分。

34 同上，卷11，頁369。

出是政府最容易接受的反抗方式。《史記・游俠列傳》開篇即引用韓非：「儒以文亂法，而俠以武犯禁。」漢興以後，政府花了很大力氣誅滅游俠[35]。國家不統一、社會不穩定的時候，私人武力有生存的空間。但是一旦天下已定，民間獨立的武力就會被當成對政府權威的威脅而壓制。在大一統的政治架構下，一個非常有能力而影響力又極大的人如果表示對政治還有興趣，則也可能被認爲是對皇權的威脅。所以張良最後的自保之道，也近於沒有表面歸隱形式的歸隱：

> 留侯從上擊代，出奇計馬邑下，及立蕭何相國，所與上從容言天下事甚眾，非天下所以存亡，故不著。留侯乃稱曰：「家世相韓，及韓滅，不愛萬金之資，為韓報讎彊秦，天下振動。今以三寸舌為帝者師，封萬戶，位列侯，此布衣之極，於良足矣。願棄人間事，欲從赤松子游耳。」乃學辟穀，道引輕身[36]。

司馬光對此事的分析很有道理。他認爲，以張良的智慧，不會真的相信人能夠長生不老。張良看到高祖殺功臣，知道「功名之際，人臣之所難處」，才僞托神仙，用表示對世事和功名不再感興趣的方法保護自己[37]。這一點，其實呂后也看到了。所以在漢高祖死後，她才會勸張良「人生一世間，如白駒過隙，何至自苦如此乎」，強迫他恢復正常吃飯[38]。雖然一般隱士不屑入仕是對政治秩序的一種顛覆，但在張良來說，表示對人間事失去興趣則是一種繳械。因爲他所建立的功業已經證明了他對政治秩序的認同。他晚年表示失去興趣，只是要說明不想再追求更高的權位而已。

對於漢代一般的隱士來說，應該說莊子所謂「桂可食，故伐之；漆可用，故割之」[39]的威脅還是存在的。《淮南子・人間訓》有這樣的寓言：

---

35 司馬遷，《史記》，卷124，頁3181-89。

36 同上，卷55，頁2047-48。

37 司馬光，《資治通鑑》，卷11，頁363.

38 司馬遷，《史記》，卷55，頁2048。

39 錢穆，《莊子纂箋》，頁43-44。

> 近塞上之人，有善術者，馬無故亡而入胡，人皆弔之，其父曰：「此何遽不為福乎？」居數月，其馬將胡駿馬而歸。人皆賀之，其父曰：「此何遽不為禍乎？」家富良馬，其子好騎，墮而折其髀。人皆弔之，其父曰：「此何遽不為福乎？」居一年，胡人大入塞，丁壯者引弦而戰。近塞之人，死者十九。此獨以跛之故，父子相保[40]。

姑不論這段寓言對禍福的觀點，且看其背後反映的社會情況。塞上老父是民間有智慧的人，如果故意不仕，就可以稱爲隱士。但是他的智慧並不能使其家免于兵役。要使他兒子免於爲參加戰爭，還是靠的莊子所謂「無用之用」。可以想見，塞上老父這樣的人，如果自己或者家人年輕力壯而沒有跛足之類的借口，真要完全歸隱——也就是說徹底免於和政府的瓜葛，也還是只能逃到別人找不到的地方去。而躲進深山的生活，則是非常艱苦的。如相傳爲淮南王劉安賓客所作的〈招隱士〉所說：

> 桂樹叢生兮山之幽，偃蹇連蜷兮枝相繚。山氣巃嵸兮石嵯峨。谿谷嶄巖兮水曾波。猿狖群嘯兮虎豹嗥，攀援桂枝兮聊淹留。王孫遊兮不歸，春草生兮萋萋。歲暮兮不自聊，蟪蛄鳴兮啾啾。坱兮軋，山曲岪，心淹留兮恫慌忽。罔兮沕，憭兮栗，虎豹穴，叢薄深林兮人上慄。嶔岑碕礒兮硱磳磈硊，樹輪相糾兮林木茷骫。青莎雜樹兮薠草靃靡，白鹿麏麚兮或騰或倚。狀皃崟崟兮峨峨，淒淒兮漇漇。獼猴兮熊羆，慕類兮以悲。攀援桂枝兮聊淹留。虎豹鬭兮熊羆咆，禽獸駭兮亡其曹。王孫兮歸來，山中兮不可以久留[41]！

上面兩條都是西漢的材料。東漢的隱士，是否會被兵役、勞役困擾，筆者尚未見直接證據。但是《後漢書‧逸民傳》中，卻仍然有入山而不知所終的隱

---

40 陳廣忠譯注，《淮南子譯注》(長春：吉利文史出版社，1990)，頁853-54。

41 湯炳正，李大明，李誠，熊良智注，《楚辭今注》(上海：上海古籍出版社，1996)，266-67。

逸[42]。

即使不必擔心兵役、勞役等事的隱士，有時也難以完全逃避和政府的瓜葛。一般來說，漢代以下孝順父母、自己生病、自謙能力不夠，都可以作爲不仕的借口。但是如果朝廷堅持徵招，而被徵者堅持拒絕，則會造成正面的僵持。例如逢萌拒絕徵招，太守派兵抓捕遭到鄉人反擊，就是一個例子[43]。要使隱士在僵持中不被傷害，則需要有朝廷可接受的理論爲寬容隱士的不仕行爲提供合法性。如Aat Emile Vervoorn指出，這個理論最先出現在新莽時代，而被漢光武帝所繼承。這個理論認爲，對隱士的寬容正說明皇帝的偉大。所以，隱士的不仕反而有利于皇帝的合法性[44]。這與以前優禮隱士不同的地方，是并不需要隱士接受徵招，甚至不需要隱士對皇帝的禮遇做任何回應。只要皇帝能夠優容隱士存在，就已經可以證明皇帝偉大了。據《漢書・王貢兩龔鮑傳》：

> 薛方嘗為郡掾祭酒，嘗徵不至，及莽以安車迎方，方因使者辭謝曰：「堯舜在上，下有巢由，今明主方隆唐虞之德，小臣欲守箕山之節也。」使者以聞，莽說其言，不強致。方居家以經教授，喜屬文，著詩賦數十篇[45]。

薛方稱讚王莽是「明主」，又說明主在上也會有不仕的隱逸，難怪王莽高興。這樣一來，不但薛方拒絕徵招無損於王莽朝廷的聲譽，即使別的隱士統統不來，也不妨礙王莽的明主地位了。不過這樣一來，歸隱的道德譴責意義，也就弱了。

王莽篡位之後，很多士大夫都拒絕入仕。到了東漢初年，其中有些人也同樣拒絕徵招。當時朝廷的意見並不一致。博士范升就用奏章攻擊不仕的隱士周黨說：

---

42 范曄，《後漢書》(北京：中華書局，1965)，卷83，頁2758，2770，2775-77。

43 同上，卷83，頁2760。

44 Vervoorn, p. 130.

45 班固，《漢書》(北京：中華書局，1962)，卷72，頁3095-96。

> 臣聞堯不須許由、巢父，而建號天下；周不待伯夷、叔齊，而王道以成。伏見太原周黨、東海王良、山陽王成等，蒙受厚恩，使者三聘，乃肯就車。及陛見帝廷，黨不以禮屈，伏而不謁，偃蹇驕悍，同時俱逝。黨等文不能演義，武不能死君，釣采華名，庶幾三公之位。臣願與坐雲臺之下，考試圖國之道。不如臣言，伏虛妄之罪。而敢私竊虛名，誇上求高，皆大不敬[46]。

但是光武帝則選擇寬容：「書奏，天子以示公卿。詔曰：『自古明王聖主必有不賓之士。伯夷、叔齊不食周粟，太原周黨不受朕祿，亦各有志焉。其賜帛四十匹。』黨遂隱居黽池，著書上下篇而終。」[47]

光武帝對寬容隱士的解釋，有化衝突爲合作的效果。如上文所說，士人歸隱，意義在於對當道的譴責或對政治秩序的顛覆。但是光武帝卻把隱士的存在說成自己聖明的證據。於是，不論隱逸動機爲何，都被他利用來支持自己的合法性了。另外，從《後漢書‧逸民傳》看，當時很多隱士都在當地有非常大的影響力。例如上文提到的逢萌被太守強徵，鄉人竟然用武力抗拒，就是一個明顯的例子。鄉人以武力保衛逢萌，逢萌卻不但沒有因此得罪，反而仍繼續被政府徵招，說明光武帝優容政策之徹底[48]。光武帝優容隱士，對爭取社會支持、避免政府和地方上的衝突都有明顯的好處[49]。

光武帝優容隱士，並不止他一方得利。被光武優待的隱士，也可以因此得到名聲乃至物質上的好處。所以，雖然光武利用了隱士，但是隱士也有意無意中利用了光武。例如光武和嚴光的關係，就是這種君臣互利的典型：

> 嚴光字子陵，一名遵，會稽餘姚人也。少有高名，與光武同遊學。及光武即位，乃變名姓，隱身不見。帝思其賢，乃令以物色訪之。後齊

46 范曄，《後漢書》，卷83，頁2762。

47 同上。

48 同上，頁2760。

49 關於皇帝可以通過優容隱士來利用其影響力、加強自己的合法性，參見Vervoorn, pp. 238-39.

> 國上言：「有一男子，披羊裘釣澤中。」帝疑其光，乃備安車玄纁，遣使聘之。三反而後至。舍於北軍，給床褥，太官朝夕進膳。
>
> 司徒侯霸與光素舊，遣使奉書。使人因謂光曰：「公聞先生至，區區欲即詣造，迫於典司，是以不獲。願因日暮，自屈語言。」光不答，乃投札與之，口授曰：「君房足下：位至鼎足，甚善。懷仁輔義天下悅，阿諛順旨要領絕。」霸得書，封奏之。帝笑曰：「狂奴故態也。」車駕即日幸其館。光臥不起，帝即其臥所，撫光腹曰：「咄咄子陵，不可相助為理邪？」光又眠不應，良久，乃張目熟視，曰：「昔唐堯著德，巢父洗耳。士故有志，何至相迫乎！」帝曰：「子陵，我竟不能下汝邪？」於是升輿歎息而去。
>
> 復引光入，論道舊故，相對累日。帝從容問光曰：「朕何如昔時？」對曰：「陛下差增於往。」因共偃臥，光以足加帝腹上。明日，太史奏客星犯御坐甚急。帝笑曰：「朕故人嚴子陵共臥耳。」
>
> 除為諫議大夫，不屈，乃耕於富春山，後人名其釣處為嚴陵瀨焉。建武十七年，復特徵，不至。年八十，終於家。帝傷惜之，詔下郡縣賜錢百萬、穀千斛[50]。

嚴光的倨傲，正給光武充分提供了表演優容賢者、顧念舊人的機會。而嚴光自己雖然不仕，卻又教導侯霸爲官之道。「懷仁輔義天下悅，阿諛順旨要領絕」，像是鼓勵侯霸要堅持原則，不可事事順應皇上。但如果把「要領絕」解釋爲皇帝誅殺佞臣，則等於在暗示皇帝聖明，不會容忍「阿諛順旨」的行爲。也就是說，他實際上也在幫助好朋友光武帝增強合法性。嚴光從光武得到的好處，除去大筆財富之外，當然還有名聲和社會地位。一個能把腳放在皇帝肚子上睡覺的人，很難想象鄉人和地方官員會把他當一般的平民看待。要之光武和隱逸的關係給君王和隱士提供了一個互利方式。

這種互利方式有四重意義。第一，皇帝一旦優容不仕，則不仕的譴責功能就弱化了。不論隱士自己對當道是否不滿，朝廷都可以用優容的方法來證明自

50　范曄，《後漢書》，卷83，頁2763-64。

己是有道的。第二，朝廷一旦用這種方式證明自己有道，則在強制入仕的方面限制了自己的選擇。因爲既然朝廷自己說優容不仕是有道的表現，那麼一旦有不優容的行爲就等於證明自己無道。所以，這個互利方式擴張了隱士在社會上的生存空間。第三，朝廷優容某些著名隱士的結果，不可避免的會造成隱士地位和影響力的上升。雖然隱士的譴責功能弱化，但是他們代表的仕途之外尋求價值的立場，也會隨著他們的名聲傳播。社會上如果有人因此用僞裝隱士的方法沽名釣譽，則更加證明仕途之外追求人生價值的行爲是多麼受人尊敬。第四，雖然隱士追求的價值是體制外的，但既然他們被朝廷用來證明自己有道，則這體制外的價值，最後也被迫和其所反抗的體制之間形成一種既有張力又互相支持的關係。

總的來說，隱士的政治意義一方面在於對當道的譴責，一方面在於提醒大家在仕途以外還有更具價值的東西。至於這個更有價值的東西是甚麼，則恐怕各個隱士之間未必都相同，而且筆者讀到的史料也不足以支持太具體、準確的分析。但無論如何，隱士的存在，還是給人們在官方價值體系之外尋求價值，提供了想象的空間。隱士爲了這些另外的價值，或者寧愿冒生命危險入山，或者拒絕人君高價收買，則人們可以想見這些另外的價值有多麼寶貴。雖然光武帝優容隱士的方式弱化了譴責的功能，但隱士提倡體制外之價值的功能，卻仍以另一種方式存在。至於光武之後的發展，則有待進一步研究。

From Boyi to Yan Guang:
The Political Significance of Disengagement in Early China

Xiao-bin Ji

Abstract

This article focuses on the political significance of hermits down to the time of Emperor Guangwu (r. 25-57AD) of Han. Generally, the existence of hermits suggested two levels of political significance. First, under the intellectual framework that one's service was conditional to the moral standing of the ruler and his government, one's disengagement from government service constituted a kind of moral condemnation. Second, hermits, by their very existence, reminded people that there were greater values than one's political career. By Emperor Guangwu's time, rulers had begun to make use of a new theory regarding hermits: The fact that the emperor tolerated the hermits' refusal to serve demonstrated the emperor's virtue. As a result, the function of political disengagement as moral condemnation had weakened. Nonetheless, the role of hermits in promoting the search for values outside of government service persisted in a new way.

Keywords: Hermits, Disengagement, Emperors, Politics, Early China, Han Dynasty

18世紀大阪的獨立思想家的智慧

——論五井蘭洲的《百王一姓論》

陶德民*

摘要

一般而言，在國粹主義或民族主義高漲時期，對此提出異議或唱反調是需要相當的勇氣的。因為儘管這些獨立思想家具有理性與良知，他們往往會被貼上「非國民」和「叛國者」的標籤，失去名譽與地位。18世紀大阪的懷德堂教授五井蘭洲(1697-1762)當日本早期民族主義高漲之際，在其後半生的三十年中，數易其稿，最後留下了題為《百王一姓論》的遺著以待後人評判，表現了使儒教的普遍主義與日本的「大義名分」觀念得以兩立的平衡感，對抗「天皇神格化」與「日本獨善論」等傾向的勇氣，以及使朝幕關係與幕藩關係趨於安定的政治智慧。這種平衡感，勇氣與智慧固然來自於他個人的淵博學識及深刻見解，也可以說是由懷德堂這所學堂的性質以及其所處的社會經濟，學術文化環境所決定的。依靠商人財力建立起來的懷德堂，與官府保持著不即不離的關係。而與傳統的政治，文化首府京都以及新興的政治文化中心江戶都有一定距離的大阪本身所處的地理位置，以及大阪在經濟，漕運中的中心地位，也使得該學派的現實主義思維及自由言論成為可能。

關鍵字： 五井蘭洲、松岡文雄、百王一姓、神儒論爭、國粹主義、中華崇拜、中正之道

* 關西大學文學部教授、文化交涉學教育研究中心主任。

前言

一般而言，在國粹主義或民族主義高漲時期，對此提出異議或唱反論是需要相當的勇氣的。因爲，儘管這些少數的抵抗者擁有理性與良知，但他們往往會被貼上「非國民」這樣帶有侮辱性的標籤，失去名譽與地位。近代日本中最典型的例子就是內村鑒三(1867-1930)的所謂「不敬事件」。基督教徒內村堅持自己的信條，在1891年第一高等中學校的典禮上未對明治天皇像以及天皇所頒佈的《教育敕語》行禮，受到了整個日本的排擊與譴責，在病中被解除了教職。妻子也因急火攻心而突然去世[1]。

如果說這是近代日本開展的由國家主導的「天皇神格化」運動中的一幕，那麼在近世日本，由知識階層發起的關於「天皇神格化」的討論則早已展開。山崎闇齋(1618-1682)的垂加神道，本居宣長(1730-1801)的國學以及會澤正志齋(1781-1863)的國體論等可以說是具有代表性的言論。而這些言論轉化爲實際行動的場面，也不必等到動盪不安的「幕末」即近世末期，早在近世中期就已出現。正如1758年的「寶曆事件」與1767年的「明和事件」所體現的那樣，部分尊王論者因試圖向京都的天皇進講，研究攻陷江戶的軍法而受到幕府的殘酷迫害[2]。

本文將論及的懷德堂教授五井蘭洲(1697-1762，名純禎)的《百王一姓論》，可以說就是在這種背景之下成就的歷史大勢論與現實政治論的傑作。

《百王一姓論》的開頭有「草茅臣純禎誠恐誠惶頓首頓首死罪死罪昧死以

---

1 參閱陶德民，〈教育宗教衝突論争の背景に対する再考—井上哲次郎の《敬宇文集》批評を手がかりに〉，收於吾妻重二、黃俊傑編，《国際シンポジウム 東アジア世界と儒教》(東方書店，2005年3月)。

2 參閱德富蘇峰，《近世日本國民史・寶歷明和篇》(民友社，1936年普及版)。該書認為「大義名分論」的出現，是對具有中華崇拜傾向的「徂徠學之氾濫」的反彈(頁118-119)。關於這一點，本稿中所探討的蘭洲的言論也成為其背書。最近，前田勉又對「近世天皇權威的浮升」的原因作出了分析，認為這主要是因為元祿時期以後的商品貨幣經濟發展中，逐漸走向貧窮的人們需要通過神道以及國學等媒介尋求精神上的救濟之故(《兵學と朱子學・蘭学・国學——近代日本思想史の構圖》〔平凡社，2006〕，第四章)。該時代的國粹主義傾向，或許只有通過這兩方面的考察才能把握其整體面貌。

聞封事狀」等字樣，可知該論稿就是「封事狀」這種以密封的形式向天子提出的機密意見書。該文的末尾處寫有重要的跋：

> 右一道，余三十年來所蘊胸中，其義竊自信非區區空言談道之比。恐為庶人之議，未敢筆書。然不是議朝政，恃論大勢雲爾，何害之有。文辭已成，偶得廢疾不果，乃題以百王一姓論，以藏篋中。後人尚憫余志之不遂，傳之播之，異日賴有燮理者采一得焉，則雖死之日，猶生之年[3]。

從中可知，蘭洲對此事作過長達30年的深思熟慮，但擔心世人的非議，遲遲未把自己的想法變成文字。可能是受了1758年「寶曆事件」的刺激，蘭洲終於下定決心拿起筆來，但第二年便中風，終未能把論稿寫到理想的狀態，便將論稿能秘藏在手稿盒裡，冀望將來的有識之士能予以彰顯。

從結論而言，《百王一姓論》中所體現的是使儒教的普遍主義與日本的「大義名分」觀念得以兩立的平衡感覺，阻遏「天皇神格論」與「日本獨善論」這種非理性傾向的勇氣以及使朝(廷)幕(府)關係與幕藩關係趨於安定的政治智慧。這些方面，在一定程度上已經由蘭洲門下的中井竹山與履軒兄弟以及其徒孫山片蟠桃繼承與彰顯。在距該書成書約150年以後的今天，筆者欲再次對其進行探討，並對18世紀懷德堂的政治思想作出重新評價。

一、崇尚「中正之道」的蘭洲的學問宗旨

德堂(1724-1869)是得到第八代將軍德川吉宗的許可創立的大阪商人學

---

3 《蘭洲遺稿》(大阪府立中之島圖書館所藏)，上卷，頁57。句讀點為筆者所加。此處的「百王一姓」即「百王一系」，與所謂的「萬世一系」相同。蘭洲有時也用「百王一世」，含意也與「百王一姓」相同。據諸橋轍次《大漢和詞典》的解釋，「一世」的含意為「一個王朝持續的期間。或一個血統持續的期間」，所據為《論語集注》中的「王者易姓受命為一世」一文。此外，關於「百王」的具體含意，可參見石毛忠對《神皇正统記》中的「百王」思想所作的分析(《日本思想論争史》〔ぺりかん社，1979〕，頁73)。

堂，曾在日本近世中後期的教育史，學術史，思想史上留下了較深的印跡。爲該校的學術與教育奠定基礎的主要人物之一蘭洲，是大阪朱子學者五井持軒(1641-1721)之子，承襲了家學的儒學與和學。1732年起任津輕藩的藩儒，1739年致仕之後一直在懷德堂執教，爲培育日後赫赫有名的大儒——中井竹山，中井履軒兄弟傾注了心血。1759年不幸中風，3年後辭世。

蘭洲的著作，除懷德堂研究的先驅西村天囚(1865-1924)所介紹的《蘭洲遺稿》,《雞肋集》,《承聖篇》,《瑣語》,《茗話》,《質疑篇》以及《古今通》等書籍之外，還有1947年大阪府立中之島圖書館新發現與收藏的寫本，共計68種92冊，內容也兼涉和漢兩種學問。其中大半部份是關於朱子學方面的，包括《性理解》、《中庸首章解》、《中庸天命圖解》等著作，與《近思錄紀聞》、《性理字義講義》、《朱子文集講義》、《朱子書節要紀聞》、《朱子語類賢哉回也之章紀聞》、《大學或問講義》、《大學補傳或問段落》、《周易程傳紀聞》、《二程全書講義》、《性論明備錄講義》、《伊洛三子傳心錄講義》、《通書講義》、《書經蔡注紀聞》、《小學紀聞》等講義錄以及《延平答問筆記》、《鉤深錄》、《密察錄》、《知新錄》、《百一錄》、《道學關轄錄》等筆記。從上述資料可以知道蘭洲的儒學造詣相當高深，甚至可以把他視爲江戶中期屈指可數的宋學通。

蘭洲曾就自己的學問宗旨作過以下宣言。

> 余不肖幸守先人之業，乃竊儒者之號，大懼學殊異曩時，修正(齊)治平之方終墜於地。(中略)是以苟有不陷時學，志于古道者，必披心膽以相與[4]。

從下文的論述可以獲知，這兒所說的「古道」即從其「先人」——父親身上繼承下來的朱子學；「時學」即當時盛行的陸王學，仁齋學，徂徠學，闇齋學這「四學」。

> 為陸王學者，廢學問棄事務，其弊也禪莊。為仁齋學者，蔑義氣疏心

4 五井蘭洲，〈送安達精英如江都序〉，《蘭洲遺稿》，下卷，頁24-25。

> 性，其弊也管商功利。為徂徠學者，局于修辭，遺敬以直內之訓，其弊也放蕩浮躁。為闇齋學者，頗過嚴毅，乏雍容和氣，其弊也刻迫寡思。惟此四學爭弁強聒，道學乃四分五裂，使學者眩于所從。(中略)不如無偏無黨中正之道，蕩蕩平平，唯以聖賢遺訓，切己以為心術德行之基，如此後乃免四學之弊哉[5]。

這兒的「四學」是在禪，莊，管，商等影響之下，或廢棄文章，學問，專心致志體驗德性，或不顧心性修養，埋頭于功利，文辭，又或缺乏寬容的態度與批判精神，都有極端的傾向。相對於這些不知正確的學問目的與方法的「時學」，蘭洲則遵從不偏不黨的中正之道，提倡以「聖賢之遺訓」提高個人「心術，德行之本」的涵養。

同時，現代的學者對於蘭洲的和學也給予了高度評價。1950年代初，作爲近世大阪和學研究中的一個課題，小島吉雄探討了蘭洲的《古今通》,《源語提要》以及《源語詁》等。小島認爲：「懷德堂的蘭學，以蘭洲爲首，景範，履軒等人的共同特點是以漢儒的眼光檢視日本的古典。(中略)此外，他們的學風是帶有文獻學性，實證性的，把立論的根據置於忠實的原文解釋，這也是他們的共同特點。(中略)我認爲，在懷德堂中，從學問的角度來講，蘭洲的和學是最優秀的。」[6] 1960年代末期，中村幸彥指出，「五井蘭洲的文學觀」的特質雖然是以「勸善懲惡」爲著重點的「朱子學式的文學觀」，但在對古典文學的認同這一點上與山崎闇齋，室鳩巢不同；在對當代文學的認同上又與荻生徂徠不同。中村還把形成他這種文學觀的主要因素歸結爲以下幾點：由於生活在大阪這個商業城市所形成的現實性思維方式；「明末清初的儒者風格」的影響；「接觸中國小說與日本古典比其他學者更多」等等[7]。

蘭洲在古代史方面的著述有《刪正日本書紀》、《紀第一・神武至應神》、《日本書紀神代卷講義》、《神代卷口訣紀聞》、《古語拾遺講義》、《先代舊事

---

5 《蘭洲遺稿》，上卷，頁30。

6 大阪大學國文學研究室，《語文》第10輯，1954年1月。

7 收於中村幸彥，〈五井蘭洲の文學観〉，《中村幸彥著述集》第一卷(中央公論社，1982年)。

本紀紀聞》以及《古事記紀聞》等。一般認爲蘭洲的研究是有家學傳承的，這恐怕是據以下的《蘭洲茗話》中的自敍而做的分析：

> 余家傳齋部氏之神道，世間所行《神代直指抄》，出自余家，其原本尚存，先人喜閱之，《神代紀》中肝要之語，乃宣稱伊奘諾尊違悖陰陽之理，此可稱神道之奧義也[8]。

除此之外，蘭洲爲其父親五井持軒所撰的《持軒先生行狀》中也提到，「家傳日本記學及和語說，修之精詳，不雜怪誕不經之說」[9]。持軒去世的1721(享保6)年，蘭洲遵照父親遺命，把爲《日本書紀神代卷》所作的未完的注釋書續修完畢，這就是保存至今的《神道遺書》。根據大月明的研究，該書的特徵在於以儒學思想(邏輯思想，合理思想等)爲基礎的解釋方法論以及日語訓詁論中[10]。

譬如關於國常立尊，持軒作了如下訓詁：

> 國常立尊，此尊之名涵義深奧，若深知此和語，可以明了神道之大綱。首先，國乃指廣袤天下之詞，常即常也，常則不滅不變也；立即建立也，屹立不倒也，倒與立，反語也，立時治，倒時亂，存亡興廢亦可以此義領會，此尊治天下常立也。善則立，不善則倒之謂，自古以來為神道之教義也[11]。

蘭洲在《日本書紀神代卷講義》中也作了「國常立，國常久屹立之意，自此帝王相續之基(以下可能有缺文——筆者)，國常立尊爲帝王之祖也」的解釋，他把國常立尊看作是確立了「帝王相續之基」的具有象徵意義的存在，看作是

8 西村時彥，《蘭洲茗話》(松村文海堂，1911)，上卷，頁29。
9 五井蘭洲，《雞肋篇》(懷德堂文庫本)卷1所收。
10 大月明，〈五井持軒の學問と思想に関する若干の考察〉，該論文收入《近世日本の儒學と洋學》(思文閣出版，1988)，頁16。
11 五井持軒，《神道遺書》，大阪府立中之島圖書館所藏。引用時參照了大月明〈五井持軒の學問と思想に関する若干の考察〉的文字整理。

後世帝王可以追遠的假定的始祖，以此賦與國常立尊以某種「人格」[12]。由此與把國常立尊等神代的諸神奉作真實「神」明的觀點劃清了界限。換言之，我們可以清晰地看到五井父子從《書紀》這一本歷代帝王的治國史中總結出了「善則立，不善則倒」這一「有德者君主說」教訓，並採取了欲以「勸善懲惡」論爲依據的立場，這一點與將《書紀》等古記錄視爲天皇的帝位及君臣關係自古不易之歷史依據的神道家們相比，在立場上是針鋒相對的。

蘭洲在《日本書紀神代卷講義》中更提出了關於天人關係與君臣關係的兩大不同凡響的解釋，這兩大解釋同時也成爲了他批判神道的重要思想背景，因而想在此特爲介紹：

(一)諾冊二尊(伊奘諾尊、伊奘冊尊)的「裁成輔相」

就「大八洲生成」章中的內容，蘭洲作了以下論述：

> 此一段云由天地之造化而生就日本國。區分諾冊為陰陽二性。下文「產生洲國」之用「產生」二字，亦視諾冊尊為陰陽造化之故也。然此一段乃肝要之處也。唯一神道之謂，非對兩部而言，乃此段之「唯一」也。此段云因天地造化，日本國開始，諾冊尊削高埋卑經營國土也。所謂經營，乃指天地造化不及之處則由人裁成輔相，其裁成輔相之經營，皆本之於天地也。記錄天人唯一之處，謂「天人合一」之象為「唯一」也。故「唯一」之謂在此段也[13]。

當然，無可否認的是這一節的主旨以及部份用語參照了垂加(山崎闇齋)的《風葉集》首卷內容，但關鍵在於蘭洲在此導入了對天地「裁成輔相」與「本於」天地的概念。「裁成輔相」就是「后」(＝聖王)本於萬物通泰之象，裁成天地之道，輔相天地之義，以扶助人民之意[14]。在蘭洲看來，天地造化也有「不

---

12 五井蘭洲，《日本書紀神代卷講義》(大阪府立中之島圖書館所藏)，頁3。原文無標點，引用時，筆者加了標點。

13 同上，頁9-10。

14 本田濟譯注，《易》(中國古典選，朝日新聞社，1966)，頁97-98。

及處」，需待人來「裁成輔相」，這也就是諾冊二尊的「削高埋卑，經營國土」。而另一方面，二尊的經營又自始至終「本於天地」而不相違背，天人「合一」或「唯一」的邏輯也因此得以成立。

與此相對，垂加眼中的二尊又有著怎樣的性質呢？根據平重道的概括，「第七代伊奘諾，伊奘冊尊乃兼有造化與氣化之神，爲天神之末，地神之始。如以無形之義言之即陰陽造化，以有形之義言之則爲男女氣化之神，稱前者爲未生之諾冊二尊，稱後者爲已生之諾冊二尊。二尊之所以生國土山海草木，又生眾人，生諸神，乃是因其爲兼具氣化與身化之神，根本不足爲奇」[15]。兩相比較，可以明顯地看出，蘭洲比垂加更強調二尊的「人格神」的一面，他賦與了二尊以某種主動性，能動性。因此，蘭洲所說的「天人合一」，「天人唯一」與垂加所說的概念自有區別。

（二）「君臣之義」最初未定

〈四神出生〉一章中是這樣描述諾冊二尊在生下天照大神之後的感歎與決定的：「吾息雖多，未有若此靈異之兒。不宜久留此國。自當早送於天，而授以天上之事。是時，天地相去未遠。故以天柱，舉以天上也」。關於這段敍述，蘭洲的解釋如下：

> 「吾息雖多」，上段云「生某國」，乃遣派眾禦子去各國之事也，可知生日神之前有眾子，故有「雖多」之語也。（中略）「自當早送於天」中之「自」字，乃云日神靈異之禦子之故，自然應早送於天。所謂「此天」，乃指大和國高市郡之帝都也，遣往帝都成帝王之義也。「授以天上之事」，云授以帝王之業也。「是時天地相去未遠，故以天柱舉於天上也」中之「天地相去未遠」，非「天地始開未幾，故上天下地清濁未分」之意，乃指「君臣之義尚未明定」’之意也。故此時，欲定君上臣下永世不變之意，乃以「天柱不動」之意謂之，「舉於天上」，

15　平重道，〈近世の神道思想〉，收入岩波《日本思想大系》39，頁545。

乃指於帝都定君臣之義之意也[16]。

如前文所述，蘭洲認為從某種意義上來而言，神代卷旨在宣揚古帝王治國的事蹟。因此，他把這一節裡的「天」字都置換成「帝都」,「帝王」也不足為奇。而他又特地把帝都所在地明確標記為大和國高市郡，這種觀點應該是附和了垂加神道派的主張[17]。但是，將「是時天地相去未遠」解釋成「君臣之義尚未明定」之意，卻不得不說是蘭洲的一大獨創。其證據之一在於對「吾息雖多」的解釋。通常這句話被理解為二尊所生的「大八洲國」，而蘭洲卻認為二尊在生下「大八洲國」的同時，又「遣派眾禦子去各國」。在他看來，這些相當於「國司」的「眾子」並立的時代正是「君臣之義尚未明定」的時代。

蘭洲主張「君臣之義」最初未定的另一個論據則是對神代卷下冊〈天孫降臨〉一章中「高皇產靈尊」的解釋：

> 高皇產靈尊，非天子，非人臣，居於君與臣之間以助天下之事，故稱瓊瓊杵尊為高天二祖禦孫。高即高皇產靈尊，天即日神也。崇養即高皇產靈尊協助天下事，雖云只手扶育，(中略)當時下一代繼位的禦子亦為「皇太子」，即春宮也。春宮既有政，春宮之內因設官人也，官員人數見於令，是為「崇養」也，訓為「只手扶政」也。「崇養」之字應會意而見之。總之，《日本紀》中須將「訓」與「文字」會意而見之處不少。ヒタス(hitasu)乃指日复一日使之成人之意也」[18]。

在此，蘭洲把高皇產靈尊與天照大神並視為皇孫之祖，且扶育了瓊瓊杵尊，由此將之定位為「居君臣之間，助天下之事」的特殊地位。照此看來，縱使是天照大神降生踐位之後，「君臣之義」似乎也尚未明瞭化，絕對化。反過來看，天照大神降生之前或降生之時的一定時期記憶體在著「君臣之義尚未明

16 五井蘭洲，《日本書紀神代卷講義》，頁18-19。
17 山崎闇齋，〈神代卷講義〉，收入岩波《日本思想大系》39，頁162。此外，玉木正英的學說可參閱谷川世清，《日本書纪通証・一》(臨川書店，1978)，頁189。
18 五井蘭洲，《日本書紀神代卷講義》，下冊，頁1-2。

定」的現象也是順理成章的了。誠然，度會延佳或其門徒山本廣足也曾指出「高皇產靈，猶後世攝政之體也」，同時對於「是時，天地相去未遠」之句也作出了「君臣上下之界限未明，故雲未遠也」的解釋[19]。蘭洲或許受到過這些言論的影響。然而通過蘭州的強調性詮釋，這個觀點又得到了進一步的明確。此外，正是通過蘭洲對「吾息雖多」字句的探索，具有人格的臣下這一「君臣關係」中不可或缺的組成部分的存在才首次得到確認。

二、松岡文雄《神道學則日本魂》的邏輯

根據前文《百王一姓論》文末的跋，蘭洲把將自己的看法寫成文章的念頭壓制了整整30年，即便是在執筆之後，也終是把未竟的手稿封存於手稿盒中。蘭洲爲什麼必得採取這種「明哲保身」的態度呢？當時的神道家們的「天皇神話」又是以怎樣的邏輯來擴大影響，壓制社會輿論的呢？關於這一點，從1744(延享元)年當時，與懷德堂關係密切的含翠堂內講釋《神代卷》，以及該校責任人土橋宗信作「天照大神智優外國聖人說(1748，寬延元年前後?)」一文這兩件事情中可以得到一定程度的解釋[20]。在此，擬以蘭洲曾痛加批判的松岡文雄的《神道學則日本魂》爲例進行探討。

松岡文雄，名仲良，字文雄，後改爲雄淵，生於1701(元祿14)年，卒於1783(天明3)年。松岡家世代任尾張熱田神宮的祠官，文雄本人曾向吉見幸和學習國學，向若林強齋學習儒學，又向玉木正英學習神道。文雄在闇齋門流中應該算是神儒兼學派的一員，但最終還是站到了神道一邊倒的立場上，從正英處悉數接受了垂加流的諸種秘傳。然而在這一過程中，文雄逐漸對正英的固守秘傳，偏重於行法神事等不合垂加的傾向產生不滿。1733(享保18)年，文雄的著作《神道學則日本魂》得以刊行，其主旨即在於神道「大義」的復興。文雄因此而被

19 《日本書紀神代講述鈔》，《神道大系》(論說編七・伊勢神道下)(同編纂會發行，1982)，頁272，321。

20 陶德民，〈含翠堂の神道観と古義學－足代弘道と土橋宗信を中心に－〉，《懷德》65號，1996號。並收入陶德民，《日本漢學思想史論－徂徠・仲基および近代－》(關西大學出版部，1999年3月)。

正英趕出門外。1737(文元2)年，文雄被近世神道界中最具勢力的吉田神道的宗家——萄部兼雄延聘為學館賓師，死後由吉田家授予渾成靈神的諡號[21]。文雄早在寫《神道學則日本魂》的七年前就已開始招收弟子。譬如《日本書紀通證》的作者谷川士清，「寶曆事件」中受到懲處的竹內式部等傑出人物，最初都是拜入其門下，然後再去師從玉木正英的[22]。

那麼，文雄所認為的神道之「大義」與「日本魂」究竟具有怎樣的內容與特徵呢?

在《神道學則日本魂》中，「國常立尊」被奉為具有始源性，至高性特徵的天地萬國的主宰神，並以此作為「神國」(＝日本)的優越性以及「神孫」(＝天皇)的神聖性的根據。首先，在關於「神國」日本的優越性方面，文雄是這樣論述的：

> 夫天地本一物，(中略)萬國一方之地也，(中略)若比作身體，(中略)神明鎮於方寸膻中(指心—筆者)，其妙用在於四肢百骸。如此則万國亦然。西土・天竺皆如手足鼻口。春開花，秋結實。是則天地之全體主宰國常立之妙用，國常立于萬國之中，一如人之方寸膻中安然不動，而為萬國之用。其為萬國之方寸膻中者，我國也。故特云我國為神國。
>
> 吾大祖國常立尊，(中略)立天地之樞紐，居四極之綱紀，而出類拔萃，跨八紘，越六合，獨擅其美[23]。

這種見解在一定程度上吸取了唯一神道的創始人吉田兼俱(1435-1511)的

21 小林健三，《垂加神道の研究》(至文堂，1940)，頁403-410。平重道，〈近世の神道思想〉，頁555-556。

22 小林健三，《垂加神道の研究》，頁412，414。吉崎久，〈松岡仲良の門人簿—京都大学蔵《渾成堂門人名簿》—〉(《神道史研究》21卷6號)。

23 松岡雄淵，〈神道學則日本魂〉(收入岩波《日本思想大系》39)，頁258，252。該書由正文與問答兩部分組成。下文中的相關引用也據此，因此除必要之處外，不一一作注了。此外，參閱小林健三，〈童蒙入學門の研究・上〉「學則とは何か—徂徠學則と日本學則との比較—」一節(《神道史研究》19卷3號)。

「根葉花實」論，或許也是文雄在被趕出師門之後不久便被蔔部兼雄聘用的原因之一。這一點姑且不談，此處所體現出來的日本中心主義的主張著實十分激烈。

再者，通常認爲伊奘諾尊，伊奘冊尊這「諾冊二尊」爲氣化人體之神，因而歷代天皇的血統，命脈均與之相連。文雄則提出了相反意見，他極力主張「神道」者「就是國常立之道」，並強調諾冊二尊治理國家的「聖舉」也是「若非國常立尊所統，天地精靈所鐘，曷以得之」。更有甚者，他提出「其既爲二尊所生，授予天位之日神之子孫，故特尊奉天君爲神孫」，從而承認了歷代天皇的現人神性。

此外，文雄認爲對具有如此神性的天皇的絕對服從才是神道的特質。他借用「中臣之道」，「比莽呂歧之道」（意味著「守護身為日神後裔之天子，恪守為神道之極致的君臣之道」），的概念提出了如下說明[24]：

> 我國中臣之道，中為君，臣為臣下萬民，開闢以來君立于正中，如北極。臣下萬民如眾星一般圍繞北極團團旋轉，朝向彼紫微宮。是天一旦開闢，南北極不動，因其為天地之樞紐也。君臣一旦明定，吾天君之位不變，而為萬國之統御也。

寶器一定，王子皇孫不改其位，臣庶黎民不失其職。萬古之前，往復如此。萬古之後亦如此。此謂之中，此謂之庸。

> 惟我國，縱昏庸，天君仍仰戴為天君，縱愚昧，宗領仍奉為宗領。此謂比莽呂岐之道。
> 惟不分晨昏，唯祝君上千世永存，乃生於我國人之魂也。

然而，文雄的論說還不止於此，正如他在與「西土－天竺」的關係中論述神國日本的獨善一樣，文雄又試圖通過與儒教，佛教之道的比較來論證神道的

24 松岡雄淵，〈神道學則日本魂〉，頁260。此外，參閱頁454補注「神籬」條。

優越。據文雄所論，日本的神道是「天統丕承，以一姓傳無窮」，而「堯舜設教之國，簒弒爲常，反復亦不爲恥」，「夫云堯舜之禪讓，湯武之放伐爲天命者，以何爲證文。(中略)不愿扶持堯之子爲君，不可說無一點私心。以我國之道視之，即賊子也」；至於湯武，則評判爲「自即帝位，治四海。是托言天命竊位之亂臣也。然縱云聖人，以日本魂視之，皆亂賊之棟領也」。進而就此「臣殺君，父廢子」之舉，極端地認爲「浮屠絕仁義，廢禮樂」與「害倫理綱常」「未嘗不同」。「故余使學者讀六經語孟之書，則充博學洽聞之資，以期知草木鳥獸之名而已，未曾使之費力究其蘊含，是爲此故也」。

三、蘭洲的「百王一姓」論與「王霸關係」論

那麼，蘭洲究竟是如何看待松岡文雄的《神道學則日本魂》的呢？《蘭洲遺稿》中有這樣一段記錄：

> 頃讀新刊書，號日本魂，京師人稱文雄之所為也。(中略)今雄以為我邦人推我邦俗，駕出唐虞三代之上之意，神道家者之私言也。其書大略以百王一世為誇張之具，以唐虞禪讓，湯武放伐，為父子之衰，君子之賊者。其意非不美也，然不知道，不知天，有所倚而肆罵詈而已。要避之可矣，乃欲與之強論其曲直焉，則嫌於非我國黨齊州(指中國—筆者)臣子之可，不宜言矣。世儒觀此書，箝口不弁，宜矣。然比之物茂卿，太宰純之徒以夷狄待我國自甘者，不可同日而論矣。雄亦有可觀者，然殊不知我國之所以百王一世，度越萬國者，勢之所以漸，非國常立所與也。不然則道鏡，押勝之屬，豈有覬覦天位之意哉。余嘗著百王一世論詳之，後之君子請詳焉[25]。

換言之，當時的一般儒者唯恐被誤解爲侮蔑本邦，崇拜中華之輩，因而對於文雄的極端言論都不加評判，而蘭洲卻能抱著不偏不黨的立場對此進行大膽

---

25 《蘭洲遺稿》，頁81-82。

的批判。不過他在批判文雄的同時，也順帶批判了徂徠一派的言論，認爲文雄的「日本優越論」至少要勝於徂徠，春台等人的「輕蔑日本論」。這種觀點或許確實是出於蘭洲的本意，但顯而易見的是，這同時又是蘭洲爲預防責難而事先布下的自衛防線，而且其中也蘊含了批判文雄的契機。也就是說，在蘭洲看來，「日本優越論」就是神道家對徂徠之流的「崇拜中華，輕蔑日本」等論調「矯枉過正」的結果[26]。蘭州把《神道學則日本魂》看作是有失偏頗的一個標本，並點穿其錯誤在於「以百王一世爲誇張之具，以唐虞禪讓，湯武放伐爲父子之衰，君子之賊」這一點上。

在此，首先就蘭洲的「百王一姓」論與「王霸關係」論進行探討。

關於「百王一姓」的問題，蘭洲雖然只提到了「百王一世（姓）」乃「勢之所以漸，非國常立所與也。若非如此，則道鏡，押勝之屬，豈有覬覦天位之意哉」，但在這寥寥數語中，蘭洲的批判性視角卻可以說已經體現得淋漓盡致。文雄在將國常立尊奉爲天地萬國之主宰神的同時，又視之爲「以一姓傳無窮」之皇統的根源，而蘭洲卻斷然指出「百王一世」現象之形成「非國常立所與」。此外，他還把所謂的「寶器一定，王子皇孫不革其位，臣庶黎民不失其職」之說看作是與史實相反的神話。之所以這麼說，是因爲歷史上千真萬確地出現過道鏡，惠美押勝（藤原仲麻呂）等亂臣賊子。依蘭洲來看，「百王一世」現象乃「勢之所以漸」，換句話說，是歷史發展過程中形成的一種趨勢。

那麼，這兒的「勢」，所指究竟是什麼呢?

丸山真男曾經把「勢（いきほひ，ikioi）」看作是日本人歷史認識的基本概念之一。他認爲：「漢語的『勢』與日語的『いきほひ，ikioi』之所以在傳統用法中最具有親和性，正是因爲兩者均有著『巨大能量』的內涵之故。而當人們意識到這蘊涵有巨大能量的『勢』綿延存在於歷史的推移過程中時，在中國的史書中都罕見的『時勢』或『天下大勢』等概念，在日本的歷史意識及價值判斷中卻逐漸成爲了廣爲認知的概念範疇[27]。蘭州中心的「勢ひ」，主要所指的也是如上所述的含義，這一點從下列引用文中即可獲知：

---

26 《蘭洲遺稿》，頁59。

27 丸山真男，〈歷史意識の「古層」〉，收入《历史思想集》（筑摩書房，1972），頁26。

> 勢，此云伊幾远比，又云那里，伊幾遠比者謂威權也，那裡謂形狀也，今所以形狀言。

也就是說，蘭洲強調自己所說的「勢」並非指「伊幾远比(即威權)」，而是指「那里」(即形)，即形勢，時勢的意義。那麼，「百王一姓」的形勢究竟又是如何形成的呢?

> (百王一姓)固曰皇德廣大所致，亦勢之所使然，勢也者，協天意服民心所生也。

此處開頭部分的「固曰皇德廣大所致」一文，由於《百王一姓論》採用的是「封事狀」(即中國古代的臣子提交天子的密封意見書)體裁，所以並不具備至關重要的意義，而下文的「勢也者，協天意服民心所生也」則至爲關鍵。之所以這麼說，是因爲這裡明確表示了百王一姓的形勢並不單單只是一個純客觀過程的自然產物，而是在爲政者(下文所述的天皇，特別是將軍)的有意識參與之下所展開的客觀過程的產物。

植手通有認爲:「江戶時代使用的『天命』,『天運』,『時運』等詞與人類的關係遠遠緊密於其他時代，(中略)而歷史認識領域中出現的『天命』,『天運』,『時運』，對人們來說與其說是超越性的，或者說是外在性的，毋寧說那是某一時刻所賦與人們的必然的乃至註定的命運。而且那無非也還是早先人類行爲積累的結果，極端地說是人類能夠操控的，至少可以說是通過人類活動表現出來的。所謂的『天命呈現於人心』就是這一情形的扼要表述」[28]。蘭洲所說的，也正是此意。

結合歷史論證時，蘭洲認爲自神武帝至孝謙帝的漫長時期中，因「王化洽人心」，因此蘇我蝦夷，入鹿，藤原豐成以及道鏡等人雖圖「逆謀」，但最終都以失敗告終，而平清盛，足利義滿等雖也專權，但始終「不敢違臣位」。不過，蘭洲的強調毋寧說是放在王霸之間相互依存關係的重要性之上，尤其是把周代封建制中的王霸關係看作是一個大教訓。

28 植手通有，〈江戸時代の歴史意識〉，收入《歴史思想集》，頁79。

> 請以周室喻焉，姬姓王于齊州(指中國——筆者)，傳世三十，卜年八百，雖齊桓強霸，下拜上受，不敢微染指，其他問鼎請遂，皆為見黜。倘使齊不失霸業，數世能奉天子令諸侯焉，則秦雖虎狼，安能並六國，吞二周。(中略) 假使周擁虛器於上，永不喪王號於下，於是乎百王一姓，可希望于周家，齊亦可百世以霸天下，六國乃可以永保其封疆。是天下大勢，非區區常策所能逆睹矣。是故齊之失霸，即周之所失王也，齊之失霸，勢之去也。

此處的「齊桓」指的是東周前期亦即春秋時代的齊桓公，他任用管仲勵行改革，提倡「尊王攘夷」，首成霸業，是一位有爲的國君。蘭洲認爲，周王室與齊桓公有一種相互依存關係。齊桓公雖強大，但不欲「染指」王位，周王室也因了他的擁護而得以保持安定，「勢」也就從中而生。如若齊「不失霸業，能數世奉天子以令諸侯」，周能「擁虛器於上，永不喪王號於下」，那麼周王室也定能維繫百王一姓之正統。真若如此，就不會有秦之合併六國，吞滅二周，秦以降的王朝的頻繁更替也就不能成爲現實。這一言論，乍一看似乎把兩者分別置於恰當的位子之上，其實說到底，其重心還是偏向於齊國。從他稱周室王權爲「虛器」，認爲「齊之失霸業，即周之所失王，齊之失霸業，乃勢之去也」就可以充分說明。此外，論及繼齊之後掌握霸權的晉文公的結局時，也持有同樣的傾向。比如他認爲「周亦隨亡」乃是晉國因「六卿」專權，「三晉」分立使得霸業最終難以爲繼之故。由此可以得知，蘭洲所論的王霸相互依存關係是以霸爲本位的。

這種對「霸本位」的王霸相互依存關係的重視，進一步明確地體現在了蘭洲對當代政治的議論之中。

> 在今保勢，何謂則可。曰尊王室也，懷諸侯也，贍兆民也。此三者，天意之所與，民心之所服，而勢之所存也。慶元之際，東師西征，再駕功成，群雄舉遵其約束，崩角稽首，各自就藩國。於是正朔爵位出於王室，利器未全假人守成。(中略) 海內晏然，開千萬年無窮太平，實我邦古來之所無，乃大勢於是乎定。(然而，大小侯伯)封內之入，

> 不足以供朝覲道路之費，乃括民財。又仰給三都會富商，隨傾隨支。加以官家土木助役，又奉使京師，又饗王使，賂及輿台，乃府庫空虛，遂至奪家臣之俸尚不贍。哀哉。其極必至乞免朝聘，苟可之，則祖法廢，不可則無計可出。然十萬石以上，猶可為之也，五萬石以下不可為矣。宜潛遣吏人，檢其貧富，果貧乎，或特免一朝，嚴苞苴禁，不課助役，以舒之。則藩府上下，稍得蘇息，戴奉滋至，於是乎大勢益定。天下必謂，唯東照君裔而可為將軍，唯江戶可霸天下。乃就能禦之，賀薩雖大，可以頤使，奧藩雖強，可以鞭背。方今王霸相為唇齒，可與桓文並案，勢之所系，其大矣哉。

也就是說，在蘭洲看來，「尊王室」固然重要，但當前的幕府與朝廷之間的關係，就如同齊桓公，晉文公與周王室之間的關係一般，有著「唇齒」相依般的良好關係。問題在於如何對陷於財政困境中的中小諸侯們採用懷柔政策(比如在對諸侯的困窘程度進行檢定之後，暫時免除其參覲交代，助役等義務等等)，以收攬人心，保住勢頭。只要這個問題圓滿解決了，就能「大勢益定」，加賀，薩摩，仙台等強大的非嫡系諸侯也定能操控。因此依靠幕府霸權的朝廷自然就能永世長存。在此，蘭洲把幕府的政權擔當，政策運用定位爲主導性的，決定性的因素。即使拋開這一點，我們也應該看到，蘭洲在剖析「百王一姓」 傳統的形成原因時，始終堅持歷史主義，人本主義的立場，與文雄的神本位(國常立尊的賜予)立場形成了根本的對照。

四、蘭洲的「湯武放伐」論與「神儒關係」論

如上所述，《神道學則日本魂》一書，在大肆誇耀日本的百王一姓的同時，又將中國的易姓革命，尤其是堯舜的禪讓，湯武的放伐攻擊得一無是處。蘭洲就此作出的反駁也還是本著歷史主義，人本主義的立場。

比如，就湯武的放伐，蘭洲論述道：

> 人受天地之中以生，乃有皆所以相生相養之道。統理之者，王者也。

> 不然則弱之肉強之食，相爭雄相呑滅，生民殆泯絕。生民泯絕，則天道幾乎息。方此之時，君臣之義為輕，湯武之所以放伐也。夷齊雖賢，知人未知天，唯知人事，不知聖人有裁成輔相之任。設使夷齊是湯武，非乎暴君虐主迭起代出，幾使以滅相生養之道，民陷塗炭之中，無不為並，君臣之道亡之而已，聖人之所不忍坐視也。（中略）夫湯武可放伐，而放伐皆順天命而已。是以周祚八百年，桓文強霸，終全臣節[29]。

這番言論，有不少出自唐代韓愈〈原道〉中的「古之時，人之害多矣，有聖人者立，然後教之以相生養之道」以及「如古之無聖人，人之類滅久矣」等論述。但從他導入「裁成輔相」，「方此之時，君臣之義爲輕」等概念之類的手法也可以看出，從整體而言，這應該看作是蘭洲爲展開「湯武」、「夷齊」論，換句話說，就是爲了反駁文雄的言論而構築的獨自的邏輯結構[30]。

文雄把君臣之道看作是「開闢」以來始終存在的最重要的倫常，因此視湯武放伐爲違背此倫常的叛逆行爲。而蘭洲卻指出，「君臣之義」並非自古以來天經地義的概念，而是在歷史進程之中逐漸形成的。上古時期「君臣之義」尙輕，遵守「天命」，維持「天道」的重要性要遠遠高於「君臣之義」。因爲如果對夏桀，商紂威脅「生民」生存的現象聽任不管，其結果有可能導致生民悉數滅絕，天道亦將息滅。所以在當時，將生民從暴君的殘酷暴政中拯救出來才是當務之急。從這種意義上來講，商湯放伐夏桀，周武討伐商紂都是「順天命」的正義行爲。而欲諫止討伐的「夷齊」，即「伯夷」與「叔齊」卻是「不知天」，「不知聖人有裁成輔相之任」的愚夫。此外，針對文雄在神器傳授觀念之下發出的「夫堯舜之禪讓，湯武之放伐，曰之天命者，以何爲證」的詰難，蘭洲辯護道，從最終結果來看，周王朝整整持續了八百年，「強霸桓文」，即齊桓公以及其後的晉文公均不敢挑戰周王室之權威，始終恪守人臣之操守，這就是周武王討伐商紂之順天命的最好佐證[31]。

29　《蘭洲遺稿》，頁82。

30　韓愈，〈原道〉（清水茂譯注《唐宋八大家・上》，朝日新聞社，1966），頁214-220。

31　關於江户时代的「放伐」論與「革命」論，參閱衣笠安喜，《近世儒学思想史研究》（法政大学出版局，1976年）第二章第二節的「湯武放伐論」，丸山真男的〈闇斎学と闇斎

那麼，與「湯武放伐」論以及上述的「百王一姓」相關，蘭洲在同時期的神儒之爭中究竟採取了怎樣的態度呢？蘭洲意識到自己是處於偏護儒教的神道否定論者與偏護神道的儒教否定論者之間，故採取了不偏不黨的立場。

關於前者，且以太宰春台的下述言論作爲一個例子：

> 神道在聖人之道中本已有之，周易有觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣之文，神道之謂始見於此文。
>
> 日本元來無道之謂，近來宣揚神道者儼然宣稱我國之道亦高妙，然皆為後世杜撰之虛談妄說[32]。

針對包括「日本元來無道之謂」這一論調在內的一部份儒學者的中華優越論，蘭洲不惜

借用神道家的「近世我邦儒生，多党其所狃，尊漢以爲中華，以我邦爲夷狄，恬然安之，猶不敬其親，敬他人之類」等言論進行攻擊[33]。然而，這種攻擊，卻決不意味著蘭洲贊成神道優越的論調。他所採取的是儒教的普遍主義立場，下文一節即有充分表露：

> (神道者流)矯枉失直，輒言我邦素有神道在，奚假周孔之教，其然，豈其然乎。昔者先皇的知教法文物不如漢，乃修聘唐之使，設留學之生，聖心公平正大，絕無驕吝態。上宮王之作憲法也，大意取諸六經論語，不亦宜乎。夫道推放四海而准，人性固無彼此之別，鈞受諸天。

(續)————

学派〉(《日本思想大系》31所收)，以及野口武彥，《王道と革命の間—日本思想と孟子問題》(筑摩書房，1986)等。

32 小林健三，《垂加神道の研究》，頁38，42。

33 《蘭洲遺稿》，頁59。這可能是借用了如下所示的一部份神道家的論調，這種論調保存在佐藤直方〈討論筆記〉(《佐藤直方全集》〔1941〕，所收，頁12)中：
日本自神代以來。有道統之傳。而其傳授秘說。散見於神代卷。中臣祓。及諸家傳記。自儒學盛行。我神道之義。混雜而不明。甚則專從於儒教。信龐食之徒。
背我神國之教。不知尊奉神社者。往往有之。夫生於我國。而尊異邦之道。猶不敬其親。而敬他人。忘神明之恩。失君臣之義。不孝不忠。莫過於此矣。盍速改而反其本乎。

> 堯舜周孔，豈此異人，吾何慊哉。萬國分峙，各主其主，有名分，有一定之理，不可淆亂。但齊州之辟(齊州即漢—原文夾註)先我，疆土亦大，不能不推為丈人，行勢也。吾豈苟哉，觀式史二策可見。且其地群聖繼起，修道建教，大綱舉萬目張，我邦之所以不及也。然若古儒典不航，則必有聖哲襲水土以有製作，不徒箝默仰他國。夫不違陰陽二理，二尊之明戒也。堯舜之道不外陰陽，何多岐之有。儒典已航，其道與我俗符，乃宜由施行焉。複何爝火之用[34]。

按照這段論述，「夫道推放四海而准，人性固無彼此之別，鈞受諸天」，因此，日本的「聖哲」也如堯舜周孔一般具備創制「道」的本領，「然若古儒典不航，則必有聖哲襲水土以有製作，不徒箝默仰他國」。毋庸贅言，這種假設是對徂徠只把聖人限定成堯，舜，禹，湯，文王，武王，周公等七人的反駁，蘭洲所要強調的是，日本民族之所以沒有創造出漢字，儒學那樣的文字和教理，決非因爲缺乏創造力，而只是因爲在正要創造之際引進了先進文化，因而也就失去了創造的必要性這一點。

另一方面，針對神道家的「我邦素有神道在，奚假周孔之教」這種極端言論，蘭洲也進行了反駁，斥責其爲「驕吝態」，即驕傲，狹隘的醜態。蘭洲認爲，中國之「辟先我，疆土亦大」，「群聖」所立之道與教亦有「我邦所不及」之處，「先皇的知教法文物不如漢，乃修聘唐之使，設留學之生」，「上宮王之作憲法也，大意取六經論語」。

在此，有幾個必須注意的要點。首先是蘭洲對「先皇聖心」作出的「公平正大」的判斷。也就是說蘭洲認爲遣唐使，遣隋使的派遣反映了當時天皇的廣闊視野與抱負，展示了對待外來文化所應有的姿態。其次是对圣德太子的评价的不统一。對太子提倡佛教予以惡評的蘭洲，在此卻對其根據「六經論語」制定「十七條憲法」(除第二條的「篤敬三寶」之外，均符合上文所述)之舉給予了好評。更耐人尋味的是，「人性固無彼此之別，鈞受諸天」這一儒教普遍主義的邏輯，本來是蘭洲用以批判部份儒學家的中華崇拜傾向的，在此筆鋒一轉，成

34 《蘭洲遺稿》，頁59。

爲了批判神道家的論據。蘭洲認爲，在本質上與日本無異的堯舜周孔等中國先聖們所立的教與道，「與我俗符」，也合乎二尊「不違陰陽二理」之「明戒」，因此可以加以利用，沒有必要排斥這異國之道，再去原野開荒另行創制。

文雄在《神道學則日本魂》的結尾部分強調指出，「若不尊奉」作爲君臣之道的神道，「生於我國之人則無魂也。吾每常教誨有志此道之士切勿失此日本魂者，亦此故也」。蘭洲在就此文寫下的讀後感中陳述道：「日本魂者，出源語乙女篇，其言曰，大抵人以才學爲本，辭藻爲末，乃日本魂之用於世有餘祐，是先帝之所以教光(光源氏——筆者)也，謂人心而已」。在此，蘭洲對於文雄曲解「日本魂」，將其內涵由「人心」(=良知)偷換成對神道的迷信之舉予以激烈的批判[35]。毋庸贅言，蘭洲的這番見解本自《源氏物語》〈乙女篇〉中的「另，唯以才爲本，大和魂之爲世人所用之時，方可顯其威」一文[36]。其中的「才」字，通常理解爲學問，特別是漢學素養。然而，蘭洲在此對於「才」與「大和魂」之間的關係並沒有作進一步的論證。不過，在其《承聖篇》中有相關論述。現抄錄如下：

> 余未必厭佛。然唐土之首為僧者尤為可憎。(中略)據載，魏之黃初年中，中國人士始為僧。不知本國之道，以他國之法為善之輩也。先可稱之為妄人也。我日本國以從神之道為善。然其教法條目尚未完具之時，唐土經典已經來航。吾道所謂伊弉諾尊循陰陽之理，國之禦柱因而始立也。唐土之道亦不外乎陰陽，洽於我國之風。故先代帝王據其條目而用之也。然，人為日本之人，既有源氏物語所言之大和魂，則不必事事皆效唐土。天子易姓，非日本之風，故其事亦自無也[37]。

結語

正如本文開頭所述，蘭洲《百王一姓論》中所體現出來的是使儒教的普遍

35 《蘭洲遺稿》，頁81。

36 《源氏物語・二》(《日本古典文學大系》15)，頁277，460。

37 五井蘭洲，《承聖篇》(懷德堂文庫所收)，上卷，頁29。

主義與日本的「大義名分」觀念得以兩立的平衡感，阻遏「天皇神格化」與「日本獨善論」這種非理性傾向的勇氣，以及使朝幕關係與幕藩關係趨於安定的政治智慧。這種平衡感，勇氣與智慧不僅來自於他個人的淵博學識及深刻見解，也可以說是由懷德堂這所學堂的性質以及其所處的社會經濟，學術文化環境所決定的。倚仗町人財力，又獲得幕府官許的懷德堂，與官府保持著不即不離的關係。而與傳統的政治，文化首府京都以及新興的政治文化中心江戶都有一定距離的大阪本身所處的地理位置，以及大阪在經濟，漕運中的中心地位，使得該學派的現實主義思維及自由言論成爲了可能。

爲凸顯蘭州的學問與政治思想的特質，本稿主要討論了神道家松岡文雄的言論。事實上，當時類似的批判與反批判並不止於此。早在蘭洲出生的1697(元祿十)年，崎門的神，儒兼學的學者游佐木齋(1658-1734)與木(木下順庵)門的儒學家室鳩巢(1658-1734)這同一時代的兩人之間就展就開了神儒論爭，兩者之間的書信往來彙編成《神儒問答》(又名《人物論》)一書，主要由垂加的同門，尤其是松岡文雄等人轉抄之後，逐漸爲世人所知。在該書中，木齋針對日本無四書六經一類的經書，禮樂刑政和典章文物等皆需師法中國聖人這一鳩巢的神道否定論辯駁道，我國「風化之開也最遲」，且因一王一統之政治之故，不汲汲於禮樂制度的建立，及至中世以後與異邦交通，用其制度中可取之處，省卻「自家製作之煩勞」；而本國乃神靈之國，即便不採用彼國之法，只需時機成熟，自然就會有所成就[38]。中井竹山曾就木齋與鳩巢的這場辯論作過如下論述：「鳩巢之文字歸根究底出於偏袒江戶，視王室爲眼中釘；山崎家之夾雜神道則是偏袒京都，視武家爲螻蟻，可笑也。室氏，遊佐氏之往返應酬，雙方終未能脫離偏袒之巢臼，不亦令人歎息有餘乎？總之，學者欲立公平正大之議論，不可有偏袒偏頗之舉也。且凡我邦之人，誰人不仰千載一王之澤？凡今世之人，誰人不擁戴當家奕世之隆治？」[39]這番論述可以說使得繼承了蘭洲的立

38 平重道，〈垂加学者としての遊佐木斎〉(同《近世日本思想史研究》〔吉川弘文館，1969〕所收)，頁282，236-237。

39 中井竹山，〈答大室第一書〉，《竹山國字牘》下卷所收。關於崎門的君臣關係論的實質，蘭洲曾指出(《鈎深錄》頁44-45)：山崎先生主張神道自有其故。孔子述《春秋》，尊崇微微周王，正君臣之名分。山崎先生從此意，俾天下之人知日本天皇乃百王一世之神孫，尊崇天皇，正君臣名分之意也。其後絅齋先生著述《靖獻錄》，舉古昔之忠

場與論調的竹山之面目躍然紙上。

儘管如此，蘭洲的例子足以證明，在近世日本，要對付以「子生本朝，長本朝，而不奉神道，從外國周孔之教，何也」[40]相責難的近世國粹主義，民族主義的風潮，絕非容易之事。而這種風潮，在近代日本也一再出現。明治時期的內村事件前文已有敍述，二次大戰前的類似風潮，則如丸山真男在分析闇齋學派時所指出的：「身爲日本人而忘卻日本之道，遵從『異國之教』，就是不忠不孝的『異邦人』這種論調，其實一直到不久之前還在我們周圍喧囂不已」[41]。不僅在日本，在冷戰時期的中國，也發生了許多類似的悲劇，是我們絕不可忘卻的教訓。

(續)

信之人，此又與山崎先生所取之處雖有不同，其舉忠信之人正君臣名分，尊崇天皇之意同也。栗山先生之著述《保建大記》，亦同一意也。朱子為綱目，以正正統不正統。

40 這個設問，出現於五井蘭洲《雞肋篇》(大阪大學懷德堂文庫所藏)卷1所收的神道批判的大綱〈十厄論〉的開頭部分，應該是參照了注33中引用的佐藤直方的文章。標點為筆者所加。此外，參閱了大阪府立中之島圖書館所藏的《雞肋篇》(《五井蘭洲遺稿 壹》)卷1所收的〈十厄論〉。

41 丸山真男，〈闇斎學と闇斎學派〉，岩波書店《日本思想大系》31所收，頁630。

The Wisdom of an Independent Thinker in 18th Century Osaka: A Study of Goi Ranju's *On the Unbroken Line of Emperors*

Tao Demin

Abstract

Generally speaking, it is not easy for someone to voice a protest against the tide of irrational nationalism, for such an independent thinker may be labeled an unpatriotic person or a traitor, and therefore lose his fame and status. Goi Ranju (1697-1762), professor of the Kaitokudo Academy in 18th century Osaka, however, managed to write and rewrite *On the Unbroken Line of Emperors* in his last thirty years when he was facing a tide of proto-nationalism. This work shows his sense of balance letting Confucian universalism and Japanese identity stand together, his courage to criticize arguments for the Japanese emperor's divinity and the Japanese nation's superiority, and his wisdom to stabilize the relations between the emperor and the Shogun, as well as the relations between the Shogun and the "outside" domain lords. Goi's sense of balance, courage and wisdom derived not only from his insights and knowledge about Neo-Confucian and Shinto anthologies, but also from the independent position of the Kaitokudo Academy. The academy was made possible by donations from leading Osaka merchants and therefore was maintained independently. As the economic center of Japan in that era, Osaka was distant from the traditional capital city Kyoto, as well as from the new capital city Edo. Therefore, scholars in Osaka, like Goi, had more freedom to develop their spirit of independence.

Keywords: Goi Ranshū, Matsuoka Fumio, *On the Unbroken Line of Emperors*, Debates between Shintoists and Cofucianists, ultranationalism, Sinocentrism, moderatism

擁有全部

——18世紀清代中國的文化與政治

衛周安(Joanna Waley-Cohen)*

摘要

這篇文章中，衛周安從盛清時代皇帝尋求整體性掌控其臣服對象的生活(包括他們的文化生活)的這個前提出發。乾隆(1736-1795)皇帝十分注重拉攏並主導各種關注中華文化的努力。乾隆的藝術品收藏，對文人的讚賞，以及建築方面的折衷主義廣為人知，雖然在大多數情況下，這些都不被認為是他所經營的整體性統治中的一部分。然而在這個語境下相對鮮為人知的是他涉足中華飲食文化，衛周安認為這個舉動構成了乾隆阻止江南精英自治的這一訴求中不可缺少的一部分。

關鍵字：清代、乾隆、統治權、江南、中華文化、滿漢關係

* 美國紐約大學。
十分感謝郭忠豪和馮森在我準備這篇文章及其中文稿的過程中給予的幫助。

有一些聲明試著概述一個時代，甚至是整個文明的精神。一個爲人熟知的例子是瑪麗・安東妮德(Marie Antoinette)令人詬病的一句話：「讓他們吃蛋糕吧！」不論瑪麗皇后是否「真的」說了這段話，它似乎象徵法國大革命前舊社會的某些氣味。同樣地，20世紀初上海的公園入口處懸掛著另一個惡名昭彰的標語:「不准狗與中國人進入。」上海，作爲其中一個開放給洋人居住的港口，洋人享有「治外法權」。

我要講述一個特別的例子是發生在1793年，乾隆皇帝與赴華尋求貿易許可的英國特使馬戛爾尼之間的對話。乾隆皇帝對馬戛爾尼說：「我們已經擁有全部：我們從未評價過精巧的商品，同時我們也不需要你們國家任何商品」。

乾隆「確實」說了這句話，但我認爲不應從他話中的字面意義來解讀，雖然許多人，包括外交官、政治家、甚至是學者，都認爲此段話反映了乾隆之觀點。事實上，透過我的分析將會發現，乾隆自我滿足的言論(我們已擁有全部)，以及他對歐洲商品的缺乏自信(我們從未評價歐洲商品)，並非乾隆內心真正想法。

乾隆的聲明具有多重目的，這滿足了他特別喜愛的格言——「一舉兩得」。我第一次遇到這個詞彙是在研究18世紀新疆的流放制度，該制度是乾隆精心設計具有多重目的的懲罰，利用被判刑的百姓與失職的官員共同達成開墾與管轄新征服的領土。「一舉兩得」是我第一本書的要旨，書中討論了清中葉新疆的流放制度，此後我也理解到「一舉兩得」是清帝國統治中常見的手段[1]。

就清內部而言，乾隆身爲非漢族的統治者，一方面透過軍事力量維持權力，另一方面藉由儒家精神以道德來統治。在國際上，乾隆不僅拒絕英國的通商要求，同時也告誡其他洋人：中國皇帝不會公開承認對西洋物品的興趣。然而，與其聲明相背地，乾隆與其他官員發現每一樣由歐洲人提供的物品，涵蓋藝術與科學，皆令人驚奇且實用，這點從乾隆對馬戛爾尼帶來的禮物懷有興趣便可看出。小禮物尚且如此，更遑論是由耶穌會傳教士帶來的軍事科技與科學知識。令人驚訝地，即便是首先發現乾隆對西方科技與商品有興趣的英國通商

---

1 Joanna Waley-Cohen (衛周安), *Exile in Mid-Qing China: Banishment to Xinjiang, 1758-1820* (New Haven and London: Yale University Press, 1991).

使節團，也全盤接受乾隆的自我滿足和缺乏(對歐洲商品)興趣的主張。這樣的誤解導致西方以爲中國人是仇外且敵視創新的。成爲此後兩百年來外國(特別是西方)與中國互動的基調[2]。

我想提出的是：若將乾隆「擁有全部」之聲明置於清代自我想像的脈絡，其實是「一舉兩得」的具體表現。某種程度上乾隆是不誠實的，但另一方面，乾隆也「確實」對他所言相當認真。換言之，乾隆的聲明應被理解爲一種規範性的主張(prescriptive claim)，以達成帝國控制之目的，而非一種態度上的描述。我並非主張普世主義(不論是抽象或實際的履行)是清朝引進中國的某種概念。我想強調的是乾隆皇帝欲追求一個果斷的、廣泛地、一致的以及有效的政策，這遠超越我們以前所理解的。這樣的追求以一個特定的模式進行，也就是說，清皇帝善於發揮和融合傳統來達成他們的目的。透過此權宜之計，清皇帝既可恪遵前人傳統，又可開創新方向。

美國「新清史」研究，它在美國學術界已廣受注目。「新清史」著重研究盛清如何看待中國，新清史學者傾向於不認爲中國(China proper)爲整個帝國之中心，而將中國(China proper)視爲盛清統治領土的一部分(很重要的一部分)。或許最重要的一項啓發是：清朝從中亞繼承的傳統與從漢中國(Chinese)汲取的傳統一樣多。這兩個傳統各有其不同的歷史源流。中亞傳統主要繼承成吉思汗在13世紀蒙古帝國所留下的遺產，而漢中國則繼承漢文化豐富且悠久的歷史。這樣的主張(清從中亞與中國內地汲取一樣多的傳統)導致關於「漢化」的激烈辯論：究竟盛清在統治上的成功是因爲採取「中國式」(Chinese)的統治方式，還是採取與漢文化有所區隔的統治方式。在我看來，這是個微不足道的辯論，因爲我認爲盛清的成功的來自結合兩種不同的傳統[3]。

盛清帝國是由數個不同語言和彼此相異族群的所構成。這些團體之間處於平行地位，這與傳統中國政治理論中的階級模式是非常不同的。清朝的「多元文化」展示在許多方面，其中一項是不同語言的使用。漢文與滿文是清帝國

---

2 參見Joanna Waley-Cohen(衛周安), "China and Western Technology in the Late Eighteenth Century," *American Historical Review* 98.5 (December 1993): 1525-1544.

3 參見Joanna Waley-Cohen(衛周安)，〈新清史〉，《清史研究》2008.1: 109-116 (最初發表於*Radical History Review* (winter 2004) vol. 88, 193-206).

的主要語言，追求政治權力者通常需通曉這兩種語言。依照乾隆皇帝的自述，他通曉帝國內五種主要語言，除了滿文與漢文外，還會蒙文、藏文與維吾爾文。同時他也贊助字典出版與宗教文獻以多元語言方式呈現[4]。

另外一個例子是在紀念帝國勝利的紀念碑上皆有不同語言之銘刻。多元語言的使用視情況而定。基本上所有的紀念碑均刻有漢文與滿文，但有些會增加蒙文與西文，還有一些視情況而定，例如征服新疆後的曾使用維吾爾文銘刻。然而真的有人「讀了」這些碑文嗎？撇開當時識字能力不談，這些紀念碑的巨大體積通常有數尺之高，這意味著碑文幾乎不可能在現場被閱讀。事實上碑文上不同語言的使用可回溯至數個世紀前清帝國展現對不同族群的掌控。

多元語言的使用一部分象徵著清朝的世界主義，另一部分是征服者欲重申其統治權。同時多元語言的使用也強調普世精神以及領土統治權，「中國式」的世界秩序主張已擁有普世統治權(universal rulership)達數世紀之久，但清朝皇帝「增加」關於普世統治權的不同觀念，此源自藏傳佛教與蒙古。盛清皇帝視自己為傑出先人的繼承者與競爭者，並同時身兼漢中國的皇帝、中亞可汗與藏傳佛教的菩薩(Buddhist bodhisattva)。上述不同身分的連結隨著時間而強化彼此關連。到了18世紀後期，這已成為理解清帝國權力的核心。

我希望強調清帝國在「歷史」上強大的權力。清朝皇帝，特別是乾隆，同時吸收來自漢中國與中亞這兩個最強有力的典範，並宣稱已超越這兩個典範。乾隆視自己為歷史上過去與未來的橋樑，他設立一套高標準，不斷地比較自己與過去歷史上傑出的統治者。簡言之，乾隆所主張的最高地位具有精神性、領土性和時間性。藉由一種絕對的、強有力的控制手段，乾隆已統馭所有範圍[5]。

乾隆在1799年辭世。雖然到他去世為止一直掌有權力，但在辭世三年前(1796)已正式退位，因為他不想在位時間超過他傑出的祖父——康熙皇帝，而「表現」(appear)出他的不孝。然而，乾隆是一位好勝的人，他希望超越的不

---

4 參見 Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1998), especially 36-39.

5 參見Joanna Waley-Cohen, *The Culture of War in China: Empire and the Military under the Qing Dynasty* (London: I.B. Tauris, 2006), chapter 2; Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1999), 詳見Part III.

僅是他自己的祖先(以重要性取勝，而非在位長短)，並希望超越歷史上功績顯赫的前人。

在功績顯赫的前人中，唐太宗是相當重要的一位皇帝。雖然唐代皇室具非漢族血統，但唐代被視為中國歷史上其偉大的本土(native)朝代。如同18世紀的盛清，盛唐統治亦涵蓋西域地區。唐太宗被視為一位完美地結合文德與武功的皇帝，使之成為盛清統治者的範例。

清朝資料有許多關於清朝勝於唐朝的記載，到18世紀後期，清皇帝已將清朝勝於唐朝視為理所當然。另外，清代皇帝在其畫像中屢次以不同的外觀裝飾出現。以乾隆皇帝為例，他曾以一位深諳儒學的學士形象出現，體現文德(civil virtue)；也曾以一位穿著紀念戰袍的勇士形象出現，體現尚武品性(military virtue)；又以一位菩薩形象在西藏唐卡中出現，等等[6]。

乾隆繼承了兩位重要先人之權力，第一位是傑出的征服者成吉思汗——其崇拜者視他為當時歐亞帝國的必要人物；另一位是成吉思汗的孫子——忽必烈，他同時是蒙古可汗也是中國皇帝。這兩位不僅是軍事上的傑出者，同時，以佛家語來說，既是一個時代的化身，也是時間巨輪的轉動者。

忽必烈是一位特別具影響力的先人。他建立與西藏宗教領袖之複雜關係，使他能在政治上掌控西藏而毋須訴諸武力，同時允許西藏宗教領袖擁有自治權。本質上，忽必烈允許西藏喇嘛保留宗教上的控制權，但相對地，喇嘛需承認忽必烈為普世佛教的統治者、佛教文殊菩薩的轉世者，以及三位一體中的第三位成員。三位一體中的其他兩位，分別是達賴喇嘛與蒙古可汗。以清朝的角度來看，這樣的交換模式是相當吸引人的，不僅是清朝，在早期明朝皇帝之中也曾採用同樣之方式。藉由這套模式，滿洲可在蒙古與漢前人經驗中建立一個結合世俗與神聖的統治權。

有許多重要的政治因素促使清帝國主導與藏傳佛教之間的關係。17世紀初期，崛起的蒙古正式採納藏傳佛教，這意味著蒙古人與西藏人在精神上皆擁護達賴喇嘛，達賴喇嘛是藏傳佛教黃帽派的領導者。同時，此時蒙古也取得對西

6 有關康熙、雍正、乾隆皇帝畫像體現的不同的角色，參見Evelyn S. Rawski and Jessica Roawson, eds., *China: The Three Emperors, 1662-1795* (London: Royal Academy, 2005).

藏的「政治控制」。當清皇帝宣稱繼承成吉思汗與忽必烈等先人之傳統，以合法化清在中亞的領導地位，此時清皇帝也企圖取代蒙古並與西藏建立新關係。乾隆透過一幅自畫像，將自己化身爲西藏唐卡中的文殊師利(Manjusri)，這暗示著乾隆實際上是忽必烈轉世，並利用這層關係建立清帝國與西藏之間的關係。

我們並不清楚清皇帝個人是否真爲藏傳佛教的信奉者，或僅是犬儒的政治操控者。雖然乾隆對藏傳佛教的儀式與宗教傳授(initiation)上有強烈興趣，並慷慨贊助文殊師利在五臺山的世間居所，從這兩點來看，這似乎已超越政治上的目的。乾隆看似一位藏傳佛教的信奉者和精明的政治人物，他總是公開表達對藏傳佛教黃帽派的虔誠，並尋求保有權力。其中一個例子是：雖然乾隆宣稱對藏傳佛教的全心奉獻，但在1770年代一場發生在西藏邊界的戰爭，乾隆辛苦贏得勝利後拒絕讓出權力給西藏黃帽派，並視黃帽派爲國家安全的潛在威脅。

這樣的態度同樣也反映在清與外來宗教(例如基督教)的互動上，因爲清皇帝無法分辨政治與宗教之間的區隔。但這並不妨礙清皇帝利用耶穌會傳教士帶來的科技，雖然耶穌會的主要目的是使中國改信基督教。

清皇帝善用耶穌會傳教士傳入的藝術與建築技巧，當中最有名的是圓明園，它是傳教士在18世紀中葉設計完成，並於一百年後燬於英法聯軍之役。圓明園結合了歐洲與中國的設計與建築技術，將中國式的明亮色彩與瓦屋和巴洛克式的方柱與飛簷相結合。其內部以歐洲式的畫像、版畫、繡帷和壁紙作爲裝飾。這些歐式器物均來自外國使節的禮物或從廣州商人手中取得。圓明園展示了乾隆對於歐洲的科學器物和裝飾文物的大量蒐集，園內配以歐式傢具，這可能是由中國工匠從傳教士帶來的版畫臨摹而成。花園結合了中國風味的庭園山石，以及歐式的噴水池和園林設計。

以混合風味著名的圓明園是大清展現擁有對手文化的典型，即便只以縮圖方式呈現。乾隆清楚地意識到來自歐洲的潛在性威脅，這點不僅可從他與馬戛爾尼的互動中看出，也可從其他證據中發現：例如乾隆發現歐洲勢力在東南亞的延伸，當地華人持續地受到攻擊。乾隆也反覆質問耶穌會傳教士關於歐洲的軍事行動，這促使乾隆去製作一幅關於戰爭之畫作圖像，並稱之爲「在巴黎」。這畫作的目的一部分是爲了警告法國大清有強大的軍事力量，另一部分

則描繪外國使節向大清朝貢。我並不認爲乾隆有意「征服」歐洲，圓明園只是一個「擁有」的模式，它透過地景展現權力[7]。

這種透過地景展現權力的方式是清大業中不可或缺的。承德的避暑山莊是由建築景觀所展現的一座「帝國之主題公園」。該山莊是由康熙與乾隆從1703年到1760年興建完成，透過一個縮圖的塑造有意將漢中國、蒙古、滿洲結合在一起(以細心敏銳的修正來展現清權力的本質)。主題公園內包含清帝國著名的地標，例如西藏拉薩的布達拉宮，以及江南的金山寺與六合塔，這些地景不僅顯現清帝國的主權，同時以模仿方式表達神聖統治的意涵，並提供一個視覺性的效果來展現政治與文化兩方面的霸權[8]。

大清帝國的偉業當然是建立在軍事征服上，但對於帝國的鞏固，文化轉換(cultural transformation)也相當重要。在我最近的一本書《中國的戰爭文化》，我強調盛清皇帝，特別是乾隆，將一個新的要素引進中國文化，這就是頌揚軍事力量，即使漢文化傳統上優先以學識與藝術成就作爲文明的象徵。但是我想再強調的是清帝國用「其他方式」強行介入漢人菁英的文化領域，這種傾向在乾隆身上特別明顯。乾隆被認爲是藝術的收藏者、學術的贊助者、與品饌美食家，他介入(甚至是控制)一個較廣範圍的學術與文化領域，這兩者(學術與文化)在過去享有一定程度的自主性，然而清帝國的介入使漢人菁英無法發展自己在學術與知識上的興趣，卻需以此服務於國家。

作爲一位藝術收藏家，乾隆模仿中國過去的統治者，他們收藏銅器、玉器、書籍、書法以及畫作等，這些藝術品的收藏有助於增加統治者的正統性，並彰顯其文明與美德。乾隆在累積大量的藝術收藏時，滿足了自己對藝術的熱忱，履行他「擁有」過去之責任，並不斷追求超越前人的目標。在其他領域上，銅器展現古意；新疆的玉器展現遠距離的征服；書寫文字代表華夏文明；上述所及展現了精神性、領土性與時間性。

---

7 此種狀況的另外一個例子，參見Onuma Takahiro, "250 Years History of the Turkic Camp in Beijing" (Tokyo Islamic Area Studies Central Eurasian Research Series No. 2, National Institutes for the Humanities Program Islamic Area Studies) (Tokyo, 2009).

8 參見Philippe Foret, *Mapping Chengde: The Qing Landscape Enterprise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2000).

乾隆相當瞭解文字的力量。作爲一位收藏者，乾隆不僅「累積」藝術作品，並對每件作品加上自己的評論，以詩與散文予以讚賞。他經常以自己的印刻標記藝術品，卻被批評爲以權力之名毀壞藝術品的門外漢，正如某位評論者所言：像一隻狗以撒尿圈劃自己的領土。但上述批評忽略了乾隆真正目的，他希望在悠遠的漢菁英傳統文化中，以印刻標記提升藝術畫作的價值。隨著清帝國加諸在藝術品上的認可，藝術品轉變爲「國家掌控」的領域。

其次，乾隆大力贊助《四庫全書》的編纂計畫。該數量多達三千五百件，共有七份，其中四份被置於清帝國皇宮（紫禁城、圓明園、瀋陽故宮以及承德避暑山莊）內的專屬樓房，其餘三份置於江南的揚州、晉江與杭州，以便與傳統漢人菁英文化相符。計畫此仍是中國目錄學最偉大計劃之一。大量的漢學者從事蒐集、校對、翻印手寫本並將其分爲經、史、子、集等四大類。與漢傳統相符，一個廣泛的分類計畫，透過詳細的評論，彰顯了清帝國興趣與漢學者信念的複雜交織 [9]。這整個計畫，一方面是達成乾隆作爲中國文獻傳統的保存者之目的，另一方面也成功地吸引漢學者進入清帝國爲此文化事業服務。同時藉由對許多典籍的考證，清帝國得以利用特權將手稿進行分類，並消弭漢士人對清政權的批評。

清統治者長期以來並不信任江南的學者菁英，江南，不論是當代理解或過去的回顧，皆是一個物質充裕、文化鼎盛的地區。江南長久以來是漢人菁英的匯集之地，因此清皇帝尋求不同的方法吸引漢人菁英進入帝國運行的軌道，藉以限制漢人菁英在許多方面有獨立思考的能力。事實上，《四庫全書》計畫只是其中一個例子，藉以消耗士人學者的精力。

另一個是儀式上的研究，它在清帝國已變成一個智識的焦點。當明清朝代更換之際，遠古儀式的使用代表一種反清情感的表現。在乾隆時，隨著清帝國贊助由漢人學者編輯的三份文獻，一切情況發生改變。帝國的贊助意味著清可以發揮其影響力。這期間每一份文獻皆被巧妙地被修改以凸顯帝國之目的。這些文獻談論不同類型的儀式，但今天我只討論軍事儀式的部分，因爲軍事儀式

---

9 R. Kent Guy, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the late Ch'ien-lung Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 121.

在帝國權力上特別重要。其中一件文獻將軍事的重要性從第四位改到第三位，並宣稱這符合古代的作法。在該文獻的序文中宣稱：清軍事成就遠超越前代。第二份文獻企圖重建自古以來的軍事系統，強調狩獵此項目，雖然狩獵在中國古老儀式文獻已出現，但通常漢人文獻並無包含狩獵。一般來說，狩獵是清朝偏好的技藝，因爲可與中亞饒勇軍事做連結。第三份文獻記載儀式器具，包含盔甲與武器的詳細記載，這些儀式性之器物對清朝國家的治理相當重要，同時也作爲一種漢人古風之實踐。至少有些武器確切地具戰爭以及儀式目的。這些改變說明了清將軍事要素納入中國文化，也就是說乾隆挪用傳統中國的儀式研究以達成清統治之目標。正如同《四庫全書》，它瓦解了知識之追求可獨立於政府之外，這表示沒有私人的學術研究，即便是古代的傳統也被重新詮釋以支持清朝治理政策[10]。

我最後要舉的一個例子是關於乾隆介入漢菁英的飲食文化，這個推測源自於我最近對中國美食做法的研究。對食物的興趣與知識在中國長久以來是教養的基本要素；在18世紀，美食是漢人菁英的中心。少見或季節性的美食是令人喜愛的禮物。晚餐與宴會是社會生活的一部分，郊遊、宴飲與詩會在豪侈的飲宴中達到最高點，有時是主人親自烹飪，其才華可能成爲眾人欣羨與討論的焦點。餐廳通常會誇耀自家廚師引以爲傲的菜餚，這些廚師成爲當地名人。乾隆特別喜愛品饌蘇州菜餚，蘇菜在漢人菁英圈內享有盛名，乾隆不止一次從其官員家中巧取蘇州廚師到宮內服務，在巡行途中，乾隆有時會帶一位蘇州主廚隨侍在側，以便旅次中可品饌美食[11]。此外，清宮廷餐桌上之豐盛菜餚與滿漢融合之風味已成爲一種模範。因此，漢人廚房可看見滿洲風味的烤肉，以北京食物融合滿洲風味的滿漢全席也漸受歡迎[12]。

---

10 更多的細節，參見Joanna Waley-Cohen, *The Culture of War in China*, Chapter Four.

11 吳相湘，《清宮密譚》(臺北市：遠東圖書公司，1980〔序言1953〕)，頁79-90。這部著作是建立在作者於第二次世界大戰以前的多年明清檔案研究基礎之上的。第一歷史檔案館編，《清宮御膳》(北京：華寶齋書社，2001)，vol. 1，頁106，等系列史料合集。

12 李斗，《揚州畫舫錄》(1795。江蘇：廣陵古籍，1984重新刊印)，4：101-2。吳正格，《滿漢全席》(天津市：天津科學技術出版社，1986)；袁枚，〈本分須知〉，《隨園食單，頁8，收入《袁枚全集》(王英志主編；南京市：江蘇古籍出版社，1993)，第五本。

我不懷疑乾隆喜愛蘇州食物，它確實美味可口，但我認為此事有絃外之音。文人食譜大量出版於18世紀，我將討論其中幾篇。第一個是袁枚著名的《隨園食單》，食單內部分轉載了14世紀元朝藝術家倪瓚的食譜，倪瓚被視為抵抗異族統治的的象徵。倪瓚的《雲林堂飲食制度集》出版於盛元時期，值得注意的是該書明顯地缺乏關於蒙元影響的記載。第二個是由李化楠蒐集的地區性食譜《醒園錄》，這是作者在公務旅次上所蒐集而成。這本食譜吸引我的地方在於當李調元(李化楠兒子)編纂此食譜時，特別強調他父親蒐集該食譜的目的是「保留我們國家的遺產」。換言之，美食烹飪法不僅是中國士人基本的象徵，某種程度上也是國家認同的情感表現。這兩項要素均是乾隆所關心的，透過對蘇州飲食的喜愛，乾隆輕易地介入傳統漢人菁英所關注之事物(飲食文化)。這並不只是一個「如果你不能打敗他們，那就加入他們」的例子，而是更進一步地掌控他們。這套邏輯符合我先前提到的，以文化收編的方式達成控制之目的，以及用單一方法達到多種目的(一舉兩得)。

我們從這裡可得到什麼結論呢？首先是在清對權力的追求是透過全面性與一致地，其程度遠超過現今學者所認知。對乾隆而言，任何形式的自主權意味著麻煩，唯一的方法就是先下手為強。從公到私，沒有一樣可以免於他的介入與掌控。然而，這套政策並非始於乾隆，他的祖父康熙就曾拒絕羅馬教皇的主權延伸至中國的天主教徒，因為此行為在康熙心目中可能導致國家忠誠度的分裂。此外，康熙強制延攬漢人學者編纂明朝正史，成功地迫使士人放棄對明忠誠而轉效忠於清。在乾隆的例子中，最明顯的也許是他拒絕對英國做出商業讓步。其他例子尚有：1)乾隆介入藏傳佛教；2)乾隆在圓明園使用歐式設計；3)乾隆在承德四周複製地景；4)對藝術的贊助；5)對學術的贊助；6)以及他對美食的感受性，這點是他對漢人世界最世故(sophisticated)的表現。乾隆也許真的憂心英國與西方其他國家的威脅;他可能意識到外來宗教對清政權帶來威脅；他「也許」真的投入藝術並「享受」由贊助與蒐集藝術品所帶來的博學氣氛；他可能真正「喜愛」蘇州食物。然而，在乾隆眼裡，個人總是附有政治性的，個人的興趣總是服務於公共領域。

乾隆是清朝以及帝制中國最後一位「偉大」的皇帝，然而他與現代的關係仍未得到應有的重視，也許是因為自乾隆死後隨著時間流逝，中國社會產生了

遽大變革。我相信在我今天談論的關於乾隆在統治上的技巧近來已在中國已浮上水面，儘管是在不同的情境之下。如果我們接受這樣的建議，中國帝制的衰落與革命性騷動是長時間脫離常軌所致。那麼，我們將不會對近來中國政府與盛清乾隆採用相似的統治手法一事感到驚訝。

Possessing All Things:
Qianlong Reconsidered

Joanna Waley-Cohen

Abstract

In this essay Joanna Waley-Cohen proceeds from the premise that emperors of the high Qing were engaged in a quest for comprehensive control of everything that affected their subjects' lives, including their cultural life. The Qianlong (1736-1795) Emperor was particularly concerned to co-opt and dominate the various different areas of endeavor at the heart of Chinese cultural concerns. Qianlong's art collecting, literary sponsorship, and architectural eclecticism are well known, although for the most part they have not primarily been considered as part of a comprehensive campaign of domination. Even less well understood in this context is his intrusion into Chinese gastronomy, a move that I argue formed an integral part of his quest to prevent any form of autonomy on the part of the Jiangnan elite.

Keywords: Qing, Qianlong, rulership, Jiangnan, Chinese culture, Manchu-Chinese relations.

晚清「海外遊記」與「殖民時代」

——以《稿本航海述奇彙編》中的「物質文化」爲引子

陳珏*

摘要

眾所周知，在英語世界，物質文化(material culture)的研究，從19世紀中葉就已經開始，而在中文世界裡，從1980年代到今天，晚清「海外遊記」此伏彼起的研究熱，也早已行之有年。一眼看去，物質文化研究是一門獨立的學問，而晚清的「海外遊記」研究又是一門獨立的學問，它們是兩個相隔甚遠的學術領域，中間並無關聯。為何要將它們聯繫在一起考察？這正是本文所要接觸的論題。

筆者在研究中發現，連接上述兩者的有一座無形的「橋樑」。這座「橋樑」是一個特定的「時代」，即19世紀「殖民時代」的巔峰時期，亦即某些學者所謂的「全球化初期」(the First Era of Globalization)。在此時期內，西方工業革命的完成與環球航路格局的穩定，使人得以藉輪船而「漫遊世界」，也使世界各地「在地」的物質文化，出現了空前未有的大交流，同時也深度影響到了歐亞兩大洲之間的多元文化的融合，產生了一系列跨學科與跨文化的研究課題，引發學術界廣泛而持久的關注。可惜的是，以前較少有學者注意到，「海外遊記」這個文類在19世紀末的中國悄然興起，與當時世界範圍的「殖民時代」鼎盛期的多元中外物質文化之間存有的錯綜複雜的關係。也就是說，雖然眾所週知，晚清「海外遊記」的空間指向主要是歐、美、澳等西方諸大洲，卻很少有人對此類「海外遊記」中所包含的發達國家的物質文化，展開過

---

* 國立清華大學(新竹)中國文學系暨歷史研究所教授。
筆者近三年前從海外來清華任教，出於余英時先生推薦。當時老師曾囑咐，今後要有意識結合西方漢學的視角，朝文學與文化史交會的跨學科方向努力，故循此以「殖民時代」的西方漢學的學術思想脈絡為背景，選取近代文史互通的題目，展開系列研究，獲益良多。本文為其中的一篇，飲水思源，謹以此文，為余先生壽。

系統而深入的研究，更違論把這種現象放在「全球化初期」的時代背景中，作文化史的考察了。從上述的背景出發，本文選擇晚清「海外遊記」中的名著張德彝《稿本航海述奇彙編》為例子，以書中的物質文化為引子，試圖將這兩者聯繫起來，透視晚清「海外遊記」中所展現的「殖民時代」的種種歐亞互動的多元文化因子，以及在「全球化」過程中，這些因子內涵的豐富多彩的文化史意義。

關鍵字： 物質文化、殖民主義、海外遊記

一、緣起[1]

眾所周知，在英語世界，「物質文化」(material culture)的研究，從19世紀中葉就已經開始[2]，而在中文世界裡，從1980年代到今天，晚清「海外遊記」

1 本文的研究，顧名思義，分為「海外遊記」與「物質文化」兩部分。這兩部分均為筆者正進行中的「異域視野中多元的物質文化與漢學」研究計畫之核心，該計畫是國立清華大學人文社會研究中心的「季風亞洲與多元文化」教育部多年期的重點計畫(97J0087EN)中文史分項中的子計畫。同時，需要註明的是，本文中「物質文化」的研究部分，也曾得到筆者主持的行政院國科會「超越文本：物質文化的研究新視野國際論壇暨研習營」規畫推動計畫(97-2420-H-007-006-)的資助，本文的初稿的有些內容，則在該計畫資助的「超越文本：多元文化史視野中的物質文化」國際論壇(2008年9月19日由國立清華大學人文社會研究中心與國家圖書館漢學研究中心主辦)上，以「晚清海外遊記《航海述奇》中的物質文化」為題宣讀發表，謹致感謝。另外，本文的「海外遊記」與「物質文化」兩方面的研究，也得到筆者主持的國科會「補助人文及社會科學研究圖書計畫規劃主題：歐美漢學研究I——英國漢學研究(1/2)」(96-2420-H-007-006-2E)與「補助人文及社會科學研究圖書計畫規劃主題：歐美漢學研究I——英國漢學研究(2/2)」(96-2420-H-007-002-2E)的間接協助，該連續兩年的大型圖書補助計畫之執行，使筆者接觸到大量與「殖民時代」中西人的來華有關的「遊記」的「善本」(rare books)及檔案，對本文寫作，幫助很大，特致謝意。

2 「物質文化」的研究，在西方興起，正在19世紀中葉，時隔一百五十多年，今天已經成為風起雲湧的「新文化史」(New Cultural History)浪潮中的一個重要的組成部分。然而，漢學研究領域的「物質文化」，可以說是從柯律格(Craig Clunas) *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China* (Cambridge: Polity Press, 1991)一書開始的。它至今雖僅有短短近20年的歷史，卻已成為一股方興未艾、前途無量的新潮。筆者近年在「物質文化」方面的一系列研究，圍繞「漢學」、「殖民時代」、「新文化史」與「新史學」(New Cultural History)等相關領域，展開討論，參拙作〈高羅佩與「物質文化」——從「新文化史」視野之比較研究〉，《漢學研究》27.3(2009)：

此伏彼起的研究熱，也早已行之有年[3]。然而，一眼看去，「物質文化」研究是一門獨立的學問，而晚清的「海外遊記」研究又是一門獨立的學問，它們是兩個相隔甚遠的學術領域，中間並無關聯。此處爲何要將它們聯繫在一起考察？這正是本文的「緣起」，所首先要接觸的論題。

筆者在研究中發現，連接上述兩者的有一座無形的「橋樑」。這座「橋樑」是一個特定的「時代」，即19世紀「殖民時代」的巔峰時期[4]，亦即某些學者

(續)

317-346；及〈高羅佩與「動物文化史」——從「新史學」視野之比較研究〉，《新史學》20.2(2009)：167-206等。

3 這類「海外遊記」的大量出現，被人閱讀，在光緒年間。此時正是19世紀的「殖民時代」的巔峰期。從1980年代開始，大陸出現一股時起時落的重印晚清「海外遊記」熱，同期的台灣出版界也有類似的學術關注。光緒十七年(1891)，王錫祺編輯出版大型叢書《小方壺齋輿地叢鈔》(上海：著易堂，1891-1897)，收入大量時人所撰之「遊記」，其中有相當部份為「海外遊記」。本文所選之例證文本張德彝《航海述奇》之當年公開發表部分，亦收入其中。該叢書「原編」(光緒十七年)、「補編」(光緒二十年)、「再補編」(光的緒二十三年)，合為84冊線裝排印本。筆者所用者為杭州古籍出版社1985年之20冊精裝重印本。此外，此書尚有1960年代和1990年代分別在臺北之廣文書局及蘭州之蘭州古籍書店的重印本。另外，大連圖書館藏有《小方壺齋輿地叢鈔》「三補編」稿本，有杭州西泠印社之2函12冊線裝重印本與瀋陽遼海出版社之2大冊洋裝重印本。有關此書之簡介，參吳豐培〈王錫祺與《小方壺齋輿地叢鈔》及其他〉，《中國邊疆史地研究》1 (1995)：92-98等。這樣一部大部頭的叢刊，在晚清能夠編輯出版，說明當時有相當的「讀者興趣」。然而，20世紀上半葉開始，這類叢書很快就被人遺忘，很長時間內，未見重印與流行，直到1980年代鍾叔河主編出版《走向世界叢書》(主要收錄1840到1911年間華人旅外的日記和遊記，很多的內容與《小方壺齋輿地叢鈔》收書重複)，才出現了晚清「海外遊記」的第二次閱讀高潮期。時至本世紀初，晚清「海外遊記」進入又一個研究之新階段，有將晚清與民國之「海外遊記」連在一起作學術整理之趨向出現，如賈鴻雁《中國遊記文獻研究：民國遊記書目(域外)1912-1945》(南京：東南大學出版社，2005)書中有細緻的民國遊記的域外遊記的書目，其收書斷代與鍾叔河有異。鍾叔河以1911年辛亥革命為限，止於晚清，賈鴻雁則收從1912年開始到1945年相關書目，專收民國。至於近年陳室如《近代域外遊記研究：1840-1945》(臺北：文津出版社，2008)一書，涉及的年份是1840年到1945年，涵蓋了從鴉片戰爭到二戰結束的整個時段。以上簡單回顧，可以約略看得出百年來讀者對於海外遊記興趣的起伏，以及研究海外遊記視野的變化之一般。

4 一般認為，「殖民時代」從15世紀開始，到上世紀二次大戰後才徹底解體。具體的說，15世紀到17世紀的「大航海時代」(亦即「地理大發現時代」)揭開了「殖民時代」的序幕，而當時環球航行的成功，為「殖民時代」後來經過18世紀而在19世紀到達巔峰，創造了條件。因此從一般意義上說，「殖民時代」與航海關係十分密切，而從特定的意義上說，又與「海外遊記」的關係非常的密切。

所謂的「全球化初期」(the First Era of Globalization)[5]。在此時期內，西方工業革命的完成與環球航路格局的穩定，使人得以藉輪船而「漫遊世界」，也使世界各地「在地」的「物質文化」，出現了空前未有的大交流，同時也深度影響到了歐亞兩大洲之間的多元文化的融合，產生了一系列跨學科與跨文化的研究課題，引發學術界廣泛而持久的關注[6]。可惜的是，以前較少有學者注意到，「海外遊記」這個文類在19世紀末的中國悄然興起，與當時世界範圍的「殖民時代」鼎盛期的多元中外「物質文化」之間存有的錯綜複雜的關係。也就是說，雖然眾所週知，晚清「海外遊記」的空間指向主要是歐、美、澳等西方諸大洲，卻很少有人對此類「海外遊記」中所包含的發達國家的「物質文化」，展開過系統而深入的研究，更遑論把這種現象放在「全球化初期」的時代背景中，作文化史的考察了。

從上述的背景出發，本文選擇晚清「海外遊記」中的名著張德彝《稿本航海述奇彙編》爲例子[7]以書中的「物質文化」爲引子，試圖將這兩者聯繫起來，透視晚清「海外遊記」中所展現的「殖民時代」的種種歐亞互動的多元文化因子，以及在「全球化」過程中，這些因子內涵的豐富多彩的文化史意義。也就是說，本文的研究「支點」是「海外遊記」與「物質文化」之間的關聯，而這種關聯的考察，則是在「殖民時代」的歷史背景下進行的。緣此，本文的研究，既關乎文學領域，也涉及歷史與人類學領域，有跨學科的特質[8]。筆者以上種

5 「全球化」觀念，一般認為出現於19世紀末，到20世紀中葉，開始為學術界所廣泛討論，而在1990年代開始，大為流行。筆者注意到，「全球化」觀念的出現，與本文研究的對象晚清「海外遊記」的出現，約略平行，而其成為熱點，又與晚清「海外遊記」的成為研究的熱點，約略平行。雖為巧合，卻能間接說明，這兩者都和「殖民時代」有密切關係。

6 歐亞兩大洲之間在近代的多元文化之融合，在漢學研究的領域，產生了一系列新的課題，包括西方的科技傳華史與耶穌會士入華史等等，早已蔚為研究的熱潮。

7 張德彝的《航海述奇》，是一部作者多次遊歷西方各國的日記。張德彝倦遊歸來後，該日記的相當部份曾經公開連載發表過(其中已發表部分，亦多收入《小方壺齋輿地叢鈔》)，但是還有一部份未發表，作為稿本藏在圖書館裡。到了1990年代，這部稿本由中國大陸的北京圖書館出版社依作者當時的手跡影印，分十大卷出版，參張德彝《稿本航海述奇彙編》(北京：北京圖書館出版社，1997)。

8 在此跨學科背景下，筆者希望能藉域外漢學(Sinology)的視野，將中國的近代遊記文本作為分析重點，而以多元的「物質文化」為對象，溝通上列的各「支點」與「領域」，提供一條「新文化史」的分析線索。「新文化史」的浪潮從1970年代到現在，不過短

種研究的起點，則始之於跨國文學史研究中「遊記」的「文類」問題[9]，觀察其在「早期近代」(the early modern period)的特殊的歷史時段中[10]，如何能隔跨大洋，在西方與東亞各國，從容演化。

眾所周知，至晚清而大盛的「海外遊記」，很多都以「日記」的形式出現。這是因爲晚清之華人，能作「海外遊」者，鳳毛麟角，或爲政客，或爲名流，或爲翻譯，其之所以遊海外，往往並非私人之行爲，而有特定之考察任務，漫遊歸來，需要向上司、向公眾報告所見所聞。同時，當時大量無緣作「海外遊」的讀者，也亟想一知域外之「山海經」。如此，「日記」(journal)自然成爲撰寫這種「遊歷紀錄」的首選「文類」，無怪乎晚清「海外遊記」作者記述「泰西」之「異域」各國，多用「日記」體，皆因其心目中有特定的「隱含讀者」(implied reader)在。例如，張德彝《稿本航海述奇彙編》用的就是「日記」體，而康有爲周遊「海外列國」後所撰，也多爲「日記」體。

然而，耐人尋味的是，從「文類學」(genre studies)的角度看，相對於中國文學史上的「詩」、「小說」與「戲曲」等「主流」文類而言，中國古代的「遊記」與「日記」，本屬於一種很「邊緣」的次文類，本無足輕重[11]。換言之，在近代以前的中國文學史上，無論是「遊記」，還是「日記」，似乎都是很冷門

(續)

短30年，卻已經多姿多彩，如日中天，其中包含「身體史」、「性別史」等，而「物質文化」研究也是其中一個重要的部分。

9 「文類」問題，在20世紀後半葉的西方文學理論界與比較文學界，有深入研究，參Paul Hernadi, *Beyond Genre: New Directions in Literary Classification* (Ithaca: Cornell UP, 1972)與Alastair Fowler, *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes* (Cambridge: Harvard UP, 1982)等。

10 「早期近代」為歐洲史之術語，略指1500至1800間上承中世紀、下啟工業革命之歷史時段，後來亦常被從世界史角度，用於東亞史中各種相關問題討論，尤其是日本史中的「江戶時代」(Edo period，1600-1868)，史家往往稱之為日本之「早期近代」，而明朝末期，亦常有人視之為中國之「早期近代」。

11 某一特定「文類」在某一特定國度的文學史中佔據的位置輕重，有「量」之計數，亦有「質」之計數。中國文學史中「詩歌」與「小說」文類的「量」與「質」均甚大甚高，乃無疑問。「戲曲」現存劇本之「量」，雖明顯少於以上二文類，卻側身於三大文類中而毫無愧色，是因為其「質」高的原因。至「日記」之體，以前多有欠發達之印象，然近年有《歷代日記叢鈔》200卷(北京：學苑出版社，2006)等大型叢書出，可見其「數」量並非太少。雖然如此，因該文類較少有「質」量夠高的名著，使其在中國文學史上只是一個邊緣之次「文類」的地位，並無改變。

的類別，從未占有過中心的地位，也從未出現過接聯輩出的作家群與人數眾多的讀者群[12]。這種歷史的傳統，與百年來時斷時續的對晚清「海外遊記」閱讀熱，正形成一種很強烈的反差。既然如此，我們更要追問，何以時至晚清，華人遊海外與外人遊海內的「遊記」——尤其是「日記」體「遊記」——卻忽然大盛[13]，僅同、光兩朝，中外坊間刊刻者，汗牛充棟？筆者認爲，這個現象，並非偶然，隱於其後的錯綜複雜的原因，關涉到文化史的方方面面，極值得學術界作多方位的推展研究。

上述的種種原因中，有一個應該注意到的方面是，「遊記」與「日記」，雖然在中國近代以前聲勢薄弱，它們在西方——至少在從「早期近代」到19世紀末「殖民時代」的全盛時期——卻始終是文史學界的大宗文獻[14]，尤其是研究東西方文明交流的學者必備的原始材料[15]。從這種認識再出發，如果我們超出

12 相對於中國戲曲史、中國小說史與中國詩歌史而言，20世紀的學術界對於中國的遊記史著述，數量很少，近年出版者，可參王立群，《中國古代山水遊記研究》(開封：河南大學出版社，1996)與梅新林、俞璋華主編，《中國遊記文學史》(上海：學林出版社，2004)等。

13 值得注意的是，晚清之後，「遊記」與「日記」——尤其是「日記」——在中國文學中，也並非一種主流的文類，可見晚清「海外遊記」百年來之間歇熱讀，只是一種有特殊文化心理背景的現象，深值研究。

14 僅就英國而言，近年對「遊記」的研究即甚注重，有Tim Youngs等指標性學者凝聚研發能量，形成團隊，推動該領域發展。如Nottingham Trent University的Centre for Travel Writing Studies在Tim Youngs之領導下，展開國際會議等一系列活動，成果斐然。Tim Youngs近年參編之書，有Peter Hulme and Tim Youngs, eds., *The Cambridge Companion to Travel Writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)與 Glenn Hooper and Tim Youngs, eds., *Perspectives on Travel Writing* (Aldershot: Ashgate, 2004)等，而其獨立主編之四卷本 Tim Youngs. *Travel Writing: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies* (New York: Routledge, 2009)，更是一套大型重磅參考書。

15 近年西方的學界對近代「遊記」研究焦點的選擇，很少單從文學的角度出發，而更傾向於把它看成是一種反映多元文化交流的文獻，與「殖民時代」的背景，連在一起，加以考察。此處茲稍舉數例，略見一斑，參Steve Clark, ed., *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit* (New York: Zed Books, 1999); Sachidananda Mohanty, *Travel Writing and Colonialism* (New Delhi: Prestige Books, 2003); Elizabeth A. Bohls and Ian Duncan, eds., *Travel Writing, 1700-1830: An Anthology* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Hagen Schulz-Forberg, ed., *Unravelling Civilisation: European Travel and Travel Writing* (Bruxelles: Peter Lang, 2005); Tim Youngs. ed., *Travel Writing in the Nineteenth Century: Filling the Blank Spaces* (London: Anthem Press, 2006)與Julia Kuehn and Paul Smethurst, eds., *Travel Writing, Form, and Empire: the Poetics and Politics of*

中國近代文化的視野，進一步放眼「殖民時代」中的歐亞文明的整體交流與碰撞史，就會發現，19世紀中文世界裡的「遊記」熱，並非偶然[16]。19世紀中，西洋人的環球「遊記」與「日記」，都是當時十分流行的「文類」，與晚清盛行「海外遊記」的現象，正相映成趣。也就是說，在華人競作「海外遊」的同時，「殖民時代」的洋人也多作「跨國遊」與「環球遊」。在他們留下的大量「遊記」中，也有相當大的一部分是「日記」[17]。換言之，當時無論是來華的洋人，還是出洋的華人，都藉此種「文類」，有意無意創造出一種充滿新奇之感的「視野」，來詳細紀錄「異域」文明的與己有異的種種面相，讓「在地」讀者，產生強烈的文化印象與地理想像，如讀《天方夜譚》然。

爲深入分析這一現象，筆者在此擬先對當時國際範圍內的種種形形色色的「遊記」與「日記」[18]，作一比較性歸納，作爲討論的基礎。爲了方便，以作

(續)

Mobility (New York: Routledge, 2009)等，均立足以「殖民」與「帝國」的文化史視野，研究「遊記」。

16 換言之，如果我們把晚清「海外遊記」，放到世界從「早期近代」到「近代」的過渡期這個「長時段」考察，就會看到「遊記」的盛行，其實是一種「全球化」的現象，其中的意義，值得文化史家，深切關注。

17 西洋的「日記」，可略分為兩種，一為主要記述個人隱密私人情感與生活之diary，另一為主要紀錄每日流水帳之journal，而中文中之所謂「日記」，涵蓋此兩者，並未顯示其區別。本文中所研究之「日記」，實為西人所謂之travel journal，亦即「遊歷日記」。「早期近代」的英國travel journal名著，可舉出傳記大家鮑斯韋爾(James Boswell, 1740-1795)初版於1785年的《赫布里底群島旅行日記》，參*The Journal of a Tour to the Hebrides* (New York: Inskeep and Bradford, 1810). 該「遊歷日記」記錄作者與名盛一時的約翰遜博士(Dr Samuel Johnson, 1709-1784)於1773年一起漫遊蘇格蘭的生活。約翰遜博士為18世紀英國文壇宗主，舉凡詩歌、散文、小說、傳記與文學批評諸項，皆有成就，而其所編《英文辭典》(A Dictionary of the English Language)為劃時代之巨著。除旅行「日記」外，James Boswell 尚有其他「日記」體名著，如《1762-1763年倫敦日記》等，參 Frederick A. Pottle, ed., *Boswell's London Journal, 1762-1763* (New Haven: Yale UP, 1991). 而約翰遜博士本人，亦有初版於1775年記述同一遊歷的《蘇格蘭西部群島遊記》，參Samuel Johnson, *A Journey to the Western Isles of Scotland* (New Heaven: Yale UP, 1971). 兩位大家，同時各紀其遊，成為英國近代「遊記」體與「日記」體文學的連璧。上述兩書，在文學史上，名聞遐邇，足證「遊記」體與「日記」體在西方近代緊密聯繫之一般。

18 從本文的研究範圍計，討論的「遊記」的相關區域主要限於歐亞。學界也有許多關於「殖民時代」的非洲遊記的有趣研究，如Tim Youngs, *Travellers in Africa: British Travelogues, 1850-1900* (Manchester: Manchester University Press, 1994)等，限於篇幅，此處均未加涉及。

者國別與所遊的相關區域以爲線索，初步或可分爲以下的五類：

華人的「東方與西方各國遊記」[19]；

西方人的「西方各國遊記」[20]；

西方人的「東方各國與中國遊記」[21]；

其他非華人之東方人的「中國遊記」[22]；

其他非華人之東方人的「西方各國遊記」[23]。

---

19 作為晚清編撰的文人遊記之總集的代表性出版品，《小方壺齋輿地叢鈔》在收入「遊泰山記」之類傳統的「海內遊記」之外，也收入「扶桑遊記」等東亞文化圈內部的「海外遊記」，更收入華人西遊歐美各國的「海外遊記」，其中大量例子都可以作為華人的「東方與西方各國遊記」的例子來參考。

20 上文所舉之英國鮑斯韋爾與約翰遜例子，為西人之本國遊，而此處所謂「西方人的西方各國遊記」，乃指「跨國遊」，詳本文下節。

21 本領域的學者均耳熟能詳，近代西方人的「東方各國與中國遊記」數量極龐大，難以備述，因全世界各地的主要圖書館與藏家，尚遠未能編出一個初步的目錄，學術界至今還無法較準確估計一個完整數目。如縮小範圍，單聚焦西人之「中國遊記」，僅倫敦大學亞非學院圖書館所藏之相關者，已數以千計，參John Lust, *Western Books on China Published up to 1850: in the Library of the School of Oriental and African Studies University of London* (London: Bamboo, 1987). 另外，若聚焦日本，則近年也可見有力度的大規模資料整理，如英、日聯合出版之28卷本《英語文獻中的日本》，即為「殖民時代」西人遊日的「遊記」之「舊籍重刊」，收入許多本來已經很難看到的文獻，功德無量，參*Japan in English* (London and Tokyo: Ganesha Publishing and Edition Synapse, 2002-2003)叢書。上面諸例，以一滴水看太陽，可見西方人的「東方各國與中國遊記」，是一個尚待資料界與學術界認真開發的巨大寶庫。

22 以日本與韓國為例，主要在清末民初之前，原有大量的「遊華記」存在，而近年也成為日、韓學術界史料整理與研究的熱點，可見與研究東西文化交流一樣，發掘「遊記」中的東亞內部各國的文化交流也是一個世界性的學術興趣點。就日本而言，在90年代末，學界開始整理幕末(1853-1867)、明治(1868-1912)、大正(1912-1926)年間的日人遊華紀錄，其集大成者，為小島晉治監修、東京遊摩尼書房出版之《幕末明治中國見聞錄集成》20卷與《大正中國見聞錄集成》20卷兩種。參小島晉治監修《幕末明治中國見聞錄集成》(東京：ゆまに書房，1997)與小島晉治監修.《大正中國見聞錄集成》(東京：ゆまに書房，1999)兩套叢書。此前日本國立圖書館亦曾編輯收書400餘種的書目提要《明治以降日本人的中國旅行記解題》(東京：東洋文庫，1980)。另有張明傑主編《近代日本人中國遊記》(北京：中華書局，2007-)大型譯叢，正在陸續出版。就韓國而言，明清間本有大量韓使朝華的所謂《朝天錄》、《燕行錄》等記錄存在，大多為漢文所寫，近年經林中基整理，有《燕行錄全集》(首爾：東國大學校出版社，2001)出版，收錄19世紀前形形色色之《燕行錄》，洋洋大觀。據說，《燕行錄全集》的續編，也即將出版。

23 此處僅以近代阿拉伯人與印度人的「西方各國遊記」為界，擇若干重要文獻與研究為例。阿拉伯方面，參Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural*

這五類「遊記」，大都是「殖民時代」的大背景下的「跨國遊記」，隱有文化交流之意涵，相互交織，彼中有我，很錯綜複雜。

筆者認爲，解開這個複雜文學現象的謎底的關鍵之一，需圍繞當時「全球化」的文化史背景分析而展開。從此角度看，上述的各類「遊記」，則又可分爲西方人在西方文化圈(主要為歐洲)內的跨國遊記和東方人在東方文化圈內的跨國遊記，與西方人來東方的跨文化圈的跨國遊記與東方人去西方的跨文化圈的跨國遊記等角度，深入分析，加以透視。

以上種種，可構成晚清「海外遊記」研究的背景脈絡，在這個脈絡的背後，有一個整體性的問題：爲何在近代長達數百年的時段中，全世界的人都在寫「遊記」？

二、「跨國遊記」與近代文化「全球化」

「全球化」進程在上世紀的一大進展，是噴氣機旅行的普及。這使人類對

(續)

Encounters (Princeton: Princeton UP, 1963)與Nazik Yared, *Arab Traverlers and Western Civilization* (London: Saqi Books, 1996)二書中的研究(前者為已故美國的中東學界權威Abu-Lughod的該領域名著，後者則出自當代黎巴嫩知名學者與作家之手)，即可以略窺一斑。印度方面，無論是早期在18世紀遊英者當年之第一手遊記資料，還是近年之研究著作，均英國與印度當年的深刻的「殖民時代」的烙印有關。第一手遊記資料，參James Edward Alexander, trans., *Shigurf nāmah i velaët, or Excellent Intelligence Concerning Europe: Being the Travels of Mirza Itesa Modeen in Great Britain and France* (London: Parbury, Allen, 1827)，譯者James Edward Alexander爵士(1803-1885)本人也是19世紀「殖民時代」的顛峰時期，漫遊全球的一位傳奇式的英國人，其本人初版於1827年的旅印「遊記」*Travels from India to England: Comprehending a Visit to the Burman-Empire and a Journey through Persia, Asia Minor, European Turkey, &c. in the Years 1825-26* (London: Parbury, Allen, 1827)也是一部極具參考價值的名著，在21世紀，仍能重印。近年之研究著作，參Rozina Visram, *Ayahs, Lascars, and Princes: Indians in Britain, 1700-1947* (London: Pluto Press, 1986)，Michael Fisher, *Counterflows to Colonialism: Indian Travelers and Visitors in Britain* (New Delhi: Permanent Black, 2004); Omar Khalidi, ed., *An Indian Passage to Europe: The Travels of Fath Nawaz Jang* (Oxford: Oxford UP, 2006)等。這些著作，討論「遊記」時，均涉及到「殖民時代」之背景，與晚清「海外遊記」之時代脈絡，若合符節。值得注意的是，比之於西人遊東方的「遊記」，英文世界的學術界對在這個時期東方人(如上舉阿拉伯人、印度人等)遊西方的「遊記」的研究(包括對原以東方語言寫的這方面研究的專書的西文翻譯)，開始得很晚，就數量而言，也相對很少。同樣，華人之西方「遊記」，亦為如今英文世界學術界的一個「缺門」。

時間與空間轉換的認知，發生了翻天覆地之變化，出現了所謂「天下真小」的「地球村」觀念。今天的圖書館裡，固然也陳列各種「環球遊記」和世界各地的「導覽手冊」，如全球暢銷的Eyewitness系列、Let's Go系列等等，它們的放置地點卻是在「休閒」(leisure)類讀物的架上，說明如今的越洋旅行，是人人得出而「遊」之，人人得遊而「記」之的「尋常事」，而非用來紀錄東西方遠隔重洋的多元文化的交流的一本正經的文字載體。然而，如果時光倒流幾百年，回到「早期近代」的開端，「旅行」——尤其是「跨國旅行」與「洲際旅行」——卻是一種只屬於少數幸運者的特權，而「記」其所「遊」，甚至於「讀」其所「遊」，也是這樣的一種特權。這種特權的擁有者，往往是身負「修身、齊家、治國、平天下」責任的社會棟梁。

眾所周知，在從「早期近代」到現在這長達數百年的時段中，歐洲經過了逐步現代的蛻變過程。此時段初期，長途水陸交通工具的進步，尤其是越洋船隻的普及，使人們得到在地球上移動的空前自由，全世界正處在一個東西方在地理上、科技上與文化上的互相探索與發現的時代，先是西方人發現東方[24]，而後來到了19世紀，東方——如印度、日本、中國——也開始發現西方。相對比較多的人有更多機會到異域他鄉——尤其是跨越洲際的異域他鄉——去旅行，發現那裡的所見所聞，與本國本土的政體、科技、文化、藝術、習俗都迥然有異，值得遊歷者記錄，也值得無緣遊歷者閱讀，開闊眼界，於是「遊記」這種特殊的文類，應運而生，大行其道。

更具體而言，西方人大規模的歐洲內部跨國遊與跨洲環球遊，在「中世紀」末與「早期近代」初[25]，拉開序幕。從13世紀的《馬可波羅遊記》等開始，漸

---

24 20世紀的學術界對早期歐洲人遊歷亞洲，而對歐洲的社會文化發生深刻影響的過程，有精湛與深入的研究，參Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe* (Chicago, University of Chicago Press 1965-1993)，凡三卷九冊，洋洋大觀。

25 一般認為，歐洲歷史上的「中世紀」與「早期近代」相銜接，然而「中世紀」結束於何時？卻是一件眾說紛紜、莫衷一是的公案。有人以1453年君士但丁堡的陷落與英、法「百年戰爭」的結束為「中世紀」落幕的標誌，也有人以1492年哥倫布發現「新大陸」為「中世紀」落幕的標誌。無論如何，「中世紀」與「早期近代」在約略15世紀的交接，毫無疑義地改變了西方人在跨國旅行上的模式。「中世紀」以前所謂之跨國旅行，多指歐洲內部之旅行，而在「早期近代」後，洲際遊成分增加。同時，在「中世紀」與「早期近代」的交接之前，歐洲內部跨國旅行的主要模式，或為朝聖行為，

聞多有西人跨洲的環球東遊之「記」，而這種文體在15世紀到17世紀的大航海時代中，漸趨漸盛，留下的種種記實的與想像的紀錄，數量之龐大，內容之多樣，真可謂汗牛充棟，瑰麗奇異。這種西人隨其「遊」而作「記」的風尚，一直延續到20世紀飛機逐步取代輪船成爲遠洋旅行的工具，而「殖民時代」也盛極而衰，方始收尾[26]。在19世紀間來遠東之西人「遊記」與本文所聚焦的晚清「海外遊記」，都是上面這種風尚的一個組成部分。可以說，西方近代的環球「遊記」史，正是西方近代的「世界發現」史的一個側面的縮影[27]。同時，華人始於晚清的大規模亞洲內部跨國遊與環球遊，則催生了當時的「海外遊記」，展現了長年閉關自守的中國人近代的「發現世界」史的一個側面的縮影。凡此種種，其中孕有許多文化層面涵意，有待發掘，本節將以此爲焦點，作比較分析。

恰如環球遊記是東西方文化交流的組成要素，西洋文化圈內的跨國遊記也是歐洲內部的文化交流的一個重要的組成部分。上文強調的是，當時的「環球遊記」是「全球化」過程中的一種文化工具。這裡筆者要進一步補充的則是，在上述「全球化」的總體過程中，各大洲中各區域——如歐洲、東亞等——也

(續)

或為戰爭(如十字軍東征)行為，而此後則成為了個人行為。至於「早期近代」的歐洲內部的跨國遊中屬於「日常生活史」部分之詳情——諸如路況、旅店、費用、衛生、導遊等等，以前頗少為人知，近年始有學者從事這方面細緻的研究工作，就16世紀與17世紀而言，參Antoni Maczak, *Travel in Early Modern Europe* (Cambridge: Polity Press, 1995)。

26 這種環球遊記，在上面談到「早期近代」的「西方人發現東方」的時代，曾經是人文界風行一時的談論對象，後來時過境遷，漸漸少為人關注。而20世紀以還，卻又漸漸成為學術研究的熱點。舉例來說，17世紀英國人Peter Mundy (1600-1667)漫遊歐亞的五卷本日記，在完成後，以手稿形式流傳，名聞遐邇，後來卻在牛津大學之Bodleian圖書館中(該圖書館為歐洲名聞遐邇的古老圖書館之一，善本與手稿收藏十分豐富，包括「早期近代」的跨國與跨洲遊記在內)，沈睡了兩百多年(據20世紀初該手稿的整理者Richard Temple爵士稱，該手稿在整個19世紀僅被引用過三次)。直到當世界在20世紀初進入「殖民時代」全盛期的尾聲，環球「遊記」與「日記」的撰寫、出版與閱讀，成為一種全球性的現象，才在The Hakluyt Society的推動下，由Richard Temple(1850-1931)爵士整理，印製出版，以免其淹沒，供人研究。這種現象，從某種意義上而言，與本文研究重點晚清「海外遊記」的閱讀命運，也頗為類似。

27 19世紀法國科幻小說家凡爾納(Jules Verne, 1828-1905)的名著《環遊世界八十天》(*Le tour du monde en quatre-vingt jours*)，正是西方使用遠洋輪船等近代的交通工具，作洲際環球遊，來發現「世界」一個縮影的縮影。

有自己內部的「一體化」小過程，而那麼西人「早期近代」在西洋文化圈(主要為歐洲)內的跨國遊記，也可以視之爲當時「歐洲一體化」過程中的一種文化工具，可以供研究晚清「海外遊記」時，比照與參考。早在「中世紀」接續「早期近代」的15世紀，波西米亞王親與貴族Leo von Rozmital在1465年到1467年間漫遊英、德、法、意等國的遊記[28]，即以紀錄東歐與西歐的早期交流，名聞遐邇。本文此處則以鼎盛於18世紀的歐洲「壯遊」(Grand Tour)之傳統爲聚焦點[29]，對這一以西歐與南歐爲主——有時也包括北歐——的文化交流之現象，加以剖析。在歐洲17世紀中葉到19世紀中葉之所謂的「壯遊時代」(Age of the Grand Tour)中，有大量上流社會的年輕人——尤其是當時英國年輕的貴族——循事先計畫，按一定的路線，去漫遊以法國與義大利爲重點的歐洲大陸。他們從英國出發，在多佛(Dover)渡過英吉利海峽，到達法國的加來(Calais)登岸，乘馬車越過阿爾卑斯山，前往巴黎，再從巴黎經過瑞士日內瓦去義大利，入境後常經由都靈(Turin)而佛羅倫薩而威尼斯而羅馬，然後取道柏林、維也納，再經荷蘭回國[30]。這個過程，有時要花上好幾年時光，而漫遊歐陸的旅行中的定點——包括法國的巴黎，義大利的羅馬、佛羅倫薩等必遊之地——則成爲上流社會所期待於「壯遊」者之人生教育的一個必要的組成部分：在法國巴黎，學習語言、跳舞、擊劍、馬術等「高尚」人士必備的時尚技能[31]，而在義大利則親身觀摩歐洲古典時代與文藝復興的文化傳統，汲取精神之養料[32]。對

28 參Malcolm Letts, ed., *The Travels of Leo of Rozmital through Germany, Flanders, England, France, Spain, Portugal and Italy 1465-1467* (Cambridge: Cambridge UP printed for the Hakluyt Society, 1957).

29 一般認為，歐洲「壯遊」雖鼎盛於18世紀，而其時間上的範圍，從17世紀跨越到19世紀。也有人認為，歐洲「壯遊」，其實反應的是英國與義大利之間的文化互動關係，可以一直追溯到12世紀，參Edward Chaney, *The Evolution of the Grand Tour* (London: Frank Cass, 1998).

30 更詳細的歐陸「壯遊」的具體路線及其變體，有學者做過細緻研究，包括在長時段中「壯遊」人數之分析等細節，參Jeremy Black, *The British and the Grand Tour* (London: Croom Helm, 1985), pp. 5-33.

31 法國作為歐陸「壯遊」的兩大目的地之一，有其特定的「教育」功能，上已簡述，詳細分析，參Jeremy Black, *France and the Grand Tour* (New York: Palgrave Macmillan, 2003). 該書為上引同一作者的*The British and the Grand Tour*之姊妹篇。

32 當時「壯遊」者以英國人為主體，然法國人與德國人也有相當數量，其他歐洲國家(如義大利人「倒」遊巴黎)「壯遊」者雖少，卻也有Giacomo Casanova這樣的名人，參Giacomo

英國人而言，歐陸「壯遊」使下一代社會菁英，得以瞭解歐洲各國的政體、社會、文化、習俗，結交當地的名流，建立未來的人脈。凡此種種，實在是當時英國上流社會的菁英主義的人才培養的教育體制的組成部份，視之爲一種未來社會棟梁的「成年禮」，似亦未過。因此無怪乎，18世紀與19世紀，英國參與「壯遊」之上流社會「名人堂」(Hall of Fame)中人才濟濟，包括文人如18世紀史壇巨擘吉朋(Edward Gibbon, 1737-1794)[33]，與19世紀的政客與貴族如迪斯雷利(Benjamin Disraeli, 1804-1881)等等[34]。由此看來，這種以英國人爲主打的「壯遊」，並非僅僅是歐洲旅遊史上的重要現象，也是歐洲政治史、社會史與文化史上的重要現象，甚至可以說，是歐洲史上出現在的一個特定時段的一種特殊「制度」(institution)[35]。

如果說，歐陸「壯遊」是歐洲某一國度——如英國——的社會菁英，爲突破本國文化之侷限，通過親身遊歷，瞭解鄰國文化之方方面面，使自己「走向歐洲」的一種「文化交流」的舉措，那麼晚清社會菁英的「西洋遊」則可以視爲是華人克服當時東西方文化巨大差異，飄洋過海，「走向世界」之行動。正如歐陸「壯遊」記是18世紀西方文化某些側面變遷的一面鏡子，晚清「海外遊

(續)

Casanova, *Memoires* (Paris: Gallimard, 1958-1960).

33 英國史壇名家，國會議員，其名著*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (New York : Modern Library, 2003)，在西方史界影響深遠，獲持久讚譽，亦受相當批評，其善用一手史料與揉合無懼於文學想像的特殊風格，尤為特出，使後代的許多行外之人——如英國名相邱吉爾(Winston Churchill, 1874-1965)——也推崇備至。該書中文版參席代岳譯之六卷本《羅馬帝國衰亡史》(臺北：聯經出版公司，2004)。值得注意的是，吉朋寫作該巨著的念頭，產生於1760年代吉朋「壯遊」歐陸，訪問羅馬之時，而其善用文學筆法之風格，亦與「壯遊」時代之「遊記」風格，遙相呼應。

34 英國首相，保守黨領袖，也是當時名盛一時的小說家，其在1830年至1831年間之漫遊地中海與近東之「壯遊」經歷(這種19世紀的「壯遊」已頗有「殖民時代」巔峰期的跨大洲色彩，與18世紀典型的歐洲內跨國「壯遊」，未盡相同)，對迪氏之影響，有迪氏「權威傳記研究家」之稱的名學者Robert Blake(曾任牛津大學Queen's College教務長)有詳論，參Robert Blake, *Disraeli's Grand Tour: Benjamin Disraeli and the Holy Land 1830-31* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1982)一書。

35 歐陸「壯遊」，作為一種歐洲史上的「制度」，起於何時？迄於何處？是一個學術界在討論中的問題。據說，「壯遊」(Grand Tour)一詞在英文中之用，始於羅馬天主教士Richard Lassels(1603?-1668)之*The Voyage of Italy, or, A Compleat Journey through Italy in Two Parts*(Paris: Movtier, 1670)一書。歐陸「壯遊」於17世紀中葉開始流行，一直到19世紀中葉，英倫三島與歐陸各國的「交通革命」成功，火車旅行成為主流為止。

記」也是中國傳統文化在「殖民時代」受到衝擊而出現重大變遷的方方面面的一面鏡子。一般認爲，晚清「海外遊記」這一文類是由美國花旗銀行所聘的一位華人翻譯林鍼在19世紀中葉發其端的[36]。起初，晚清「海外遊記」是一種發行量很小的出版物，代表一種極少爲人注意的次文類。短短四十多年後，時勢轉易，到光緒十七年(1891)王錫祺(1855-1913)編印《小方壺齋輿地叢鈔》的時候，冠名爲「海外遊記」的這種次文類卻已經蔚爲大觀，風靡一時，成爲印量龐大，被朝野人士所津津樂道的一個時髦的閱讀品牌了。除了華人的「遊洋記」，當時甚至尚有人編印收入各國洋人所撰之「遊洋記」[37]，收入大型中文叢書，包括《小方壺齋輿地叢鈔》，也包括那部今天早已經被學術界忘卻了的同康廬所編《中外地輿圖說集成》[38]。換言之，到19世紀末葉，中國讀書人對「海外」的人、事、地、物，已一掃「五口通商」之前的漠然態度，而逐漸變得興趣相當之濃厚。「殖民時代」的時代精神，「同化」中國之力量，由此隱然可見，未可小覷。而中國「走向未來」之態勢，也已呼之欲出。

讀書人態度從19世紀中葉到末葉的這種轉變，造成了上述的「海外遊記」的閱讀命運的如此強烈的反差，其背後當然有十分複雜、一言難盡的原因。然若僅就社會文化而言，它無疑折射了從道光二十年鴉片戰爭(1840)開始到光緒二十一年甲午戰爭(1895)爲止的五十餘年間，中國在被迫捲入當時無遠弗屆的全球「殖民化」進程中，忽然產生一種需要「放眼看世界」的焦慮感，也反映了企圖通過興辦「師夷之長技以制夷」的「洋務」來改變現狀的熱切心態[39]。

---

36 林鍼，《西海遊紀草》記作者1847年至1848年間遊歷美國事，刻印年代當為1849年(道光29年)，據說林氏在道光二十九年(1849)刊印的這部名未見經傳的《西海遊紀草》，就是後來風起雲湧的「海外遊記」文類的「始作俑者」。《西海遊紀草》上世紀末重印本，收入鍾叔河主編，《走向世界叢書》，第一輯第七冊(長沙：岳麓書社，1985)。

37 例如《小方壺齋輿地叢鈔》本《黑蠻風土記》與上海中西書室本《斐洲遊記》(均為英人撰著之遊非洲記)，又如同文館本《東埔寨以北探路記》(法人撰著之遊西貢、雲南、四川等地記)，又如時務報館本《中亞洲俄屬遊記》(英人撰著之遊俄國各地記)等等，參徐維則1902年出版的《增版東西學書錄》，重排本收入熊月之主編，《晚清新學書目提要》(上海：上海書店出版社，2007)。

38 同康廬編，《中外地輿圖說集成》(上海：積山書局，1894)，石印本24冊。

39 當時之「洋」，自然首先是指歐美等發達國家的「西洋」，次之亦指經過明治維新而走向近代化的「東洋」日本，再次則是指新加坡、馬來西亞、菲律賓、印尼等近代被西人「殖民化」了的「南洋」。晚清海外遊記對此三「洋」，均有著墨，份量也依「西

這種背景的心態，對當時撰寫「出洋筆記」與閱讀「遊洋筆記」的華人來說，顯然都十分重要。尤其是在同治時代，正是「西學東漸」的轉折點，而19世紀華人到世界各地旅行，回來以後用日記或遊記的方式寫出來的風氣，也約始自於同治年間[40]。此外，同文館的設立，也約略同時，都是當時「西學東漸」的潮流所催生，有共同的時代背景，互相波瀾激盪，蔚爲大觀[41]。

雖然後來「自強運動」與「戊戌變法」相繼失敗，「師夷之長技以制夷」的幻想時過境遷，然而華人想透過「海外遊記」這個窗口了解世界、跟上時代的心理，卻未稍易，所以此文類之流行，也就一直此伏彼起，延續到二次戰後「殖民時代」開始解體爲止。據有關學者的近來統計，民國從1912年開始到1945年二次大戰勝利期間的華人所寫的域外遊記，也有百多種，與同、光之際數目相若[42]。這個數據，相當能說明問題。就篇幅規模之大而言，《小方壺齋輿地叢鈔》與《走向世界叢書》，比之於西方老牌的The Hakluyt Society所出遊記大叢書[43]，亦未遑多讓[44]。

(續)

洋」、「東洋」與「南洋」之序而遞減，大都收錄於《小方壺齋輿地叢鈔》與《走向世界叢書》中。唯需指出，當時華人之「東洋」遊記，更有王寶平主編之多卷本《晚清東遊日記彙編》(上海：上海古籍出版社，1999-)，收錄甚精。

40 參汪榮祖，《走向世界的挫折：郭嵩燾與道咸同光時代》(臺北：東大圖書公司，1993)初版與《走向世界的挫折：郭嵩燾與道咸同光時代》(北京：中華書局，2006)新版。近代的海外遊記，也以同治光緒年間為最多。

41 同治元年設立的京師同文館，是近代中國的第一所專門的「外國語學校」，對於研究西學東漸，關係重要，而本文討論的《稿本航海述奇彙編》之作者張德彝，正是同文館的首屆學員。惜乎庚子事變中同文館的檔案散失，今人的研究著作，參蘇精自印的《清季同文館及其師生》(臺北：蘇精，1985)與陳向陽，《晚清京師同文館組織研究》(廣州：廣東高等教育出版社，2004)等。

42 參賈鴻雁，《中國遊記文獻研究：民國遊記書目(域外)1912-1945》。

43 The Hakluyt Society於19世紀中葉的「殖民時代」全盛時期在倫敦創辦。自1846年成立到今天，該機構一百五十餘年如一日，與時俱進，持續出版「早期近代」與「殖民時代」留下的汗牛充棟的西文「遊記」、書信、隨筆與「日記」等，以為研究幾百年來「全球化」的世界史提供可靠史料為己任。其出版之書，分別納入幾個系列，超過兩百種，全部收入Hakluyt Society出版之*Works Issued by the Hakluyt Society* (London: The Hakluyt Society, 1847-)叢書中。該套數以百卷計的大型叢書，從各個角度展現西人眼中所見的世界各地的政治、文化、風土、人情，形形色色，巨細無遺，對研究東西方文化交流史的學者，尤極具史料價值，惜乎這批材料，至今仍乏人問津，很少被中文世界的學術界充分利用與參考。有關The Hakluyt Society成立及發展之始末的詳細介紹，則參R. C. Bridges and P. E. H. Hair, eds., *Compassing the Vaste Globe of the Earth:*

正因爲晚清「海外遊記」反映的是當時文化菁英亟望融入世界之「心路歷程」，其中的很多作品，都是當事人的「日記」。無論是《稿本航海述奇彙編》本身，還是許多收入《小方壺齋輿地叢鈔》的其他「遊記」，例如王韜(1828-1897)的《扶桑遊記》、曾紀澤(1839-1880)《出使英法日記》等等，均是如此。顧名思義，「日記」爲記實之體，其實未必然。我們知道，「殖民時代」多「日記」，並多種類各異之「日記」，晚清「海外遊記」中之「日記」，只是其中之一種。由於上述的那種「走向世界」的時代心態，使晚清的海外「遊記」與「日記」，爲遷就作者心中「願景」之投射，往往會置「真實性」於次要位置。

錢鍾書在序鍾叔河《從東方到西方：走向世界叢書序論集》時，目光如炬，曾經點出：晚清「海外遊記」的特點之一是，無論作者是籍籍無名的小人物，還是康有爲這樣的大名家，在據其經歷，作海外奇談，都會有意無意中，向壁虛構，語多失實[45]。無獨有偶，英國研究「壯遊時代」的重鎮之一Jeremy Black，也指出18世紀全盛時代的大多數「遊記」——如Joseph Addison(1672- 1719), John Andrews, William Thomas Beckford(1760-1844), William Coxe(1747-1828), Elizabeth Craven (1750-1828), Tobias George Smollett(1721-1771), Captain Philip Thicknesse(1719-1792), Arthur Young(1741-1820)等人之筆記——，也僅可目之爲「旅遊文學」(travel literature)，而未可信之爲史實，作爲「遊歷實錄」(tourists accounts)來讀[46]。由此可見，晚清「海外遊記」與西方歐陸「壯遊記」，兩者出現之時空雖各異，其中有「天方夜談」之成分，則無二無別。

同樣是「殖民時代」的「日記」，荷蘭東印度公司在亞洲各地辦事處的「日誌」——如《巴達維亞城日記》與《熱蘭遮城日誌》——就爲另一「品種」，即純「記實」之體。荷蘭是早期的殖民大國，1602年成立的荷蘭東印度公司

(續)

Studies in the History of the Hakluyt Society 1846-1996 (London: the Hakluyt Society, 1996), 其中亦包括The Hakluyt Society從1847年到1995年間叢書出版的詳目。

44 鍾叔河主編之《走向世界叢書》於1980年代由湖南人民出版社和岳麓書社出版，湖南人民出版社原訂出60種，實僅出27種共20冊，岳麓書社則實出38種共10冊。

45 參鍾叔河《從東方到西方：走向世界叢書序論集》(長沙：岳麓書社，2002)。

46 參Jeremy Black, "Notes and Documents: Fragments from the Grand Tour," *The Huntington Literary Quarterly* 53.4 (1990): 337-341.

(Vereenigde Oostindische Compagnie)作爲「近代早期」的歐洲推動「全球化」一個重要的機構，在17世紀與18世紀間，以「巴達維亞城」——即今日印尼首府雅加達——爲總部，對「季風亞洲」區——包括今天的印度尼西亞、馬來西亞、澳門與台灣——展開的「全球化」殖民活動，真可謂如火如荼、如日中天[47]。《巴達維亞城日記》(在某種意義上，也包括《熱蘭遮城日誌》)紀錄當時東印度公司在亞洲相關地區之活動，巨細無遺，「忠實」於事實，毫無文學之成分，自爲「日記」中之「正體」，而晚清「海外遊記」(在某種意義上也包括歐陸「壯遊」記)與之迥然有異，乃一種「變體」。

總而言之，晚清「海外遊記」是「殖民時代」的「全球化」過程中，當時社會菁英用以投射其對外部世界的特殊心態的一種特殊文類。這種文類，與其說更靠近今天的「文學史」範疇中的「日記」或「遊記」之「文類」研究觀念，毋寧說是承續清人的「地理志」觀念而來，只是那是一種在當時全新海外的「地理志」罷了[48]。這也許就是到晚清爲止，差不多當時人都把這樣的作品，看成是海外的地理書的原因[49]。這種新型的「域外地理書」之所以在晚清忽然大流行，與當時人們未能滿足於以前傳統的用「天朝」與「四夷」之格局看世界，而開始迫切需要把自己的視野投到世界的範圍去看世界。換言之，上述近代重新規劃華人的「世界」觀念之重要過程，開端於晚清「海外遊記」這個小小的「邊緣化」次文類之誕生與悄然流行，而反過來說，晚清「海外遊記」在文化史上之重要意義，亦可於此見一斑。

在這些深值研究之文化史重要意義中，與本文關係尤爲密切者爲：晚清「海

47 荷蘭東印度公司的當時在「季風亞洲」各地域的有關檔案，尚有待分區整理。目前學術界對與台灣有關的檔案的整理，已由曹永和、江樹生、程紹剛、村上直次郎、岩生成一、中村孝志、包樂史(Leonard Blusse)等中文世界的學者及日本、歐洲學者先行一步，有一系列開拓性的資料整理的成果問世。其中檔案目錄的介紹可參曹永和、包樂史、江樹生主編，《荷蘭東印度公司有關台灣檔案目錄》(臺北：國立台灣大學，1997)。

48 參鄒振環，《晚清西方地理學在中國：以1815至1911年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》(上海：上海古籍出版社，2000)。

49 從魏源(1794-1857)道光年間初刻的《海國圖志》到王錫祺光緒年間出版的《小方壺齋輿地叢鈔》的標題，都說明它們的編者，把自己的編著，看成是一種海外的「輿地書」，在傳統的「四部」中屬於「地理志」的文類，由此可見當時未經「西學東漸」徹底洗禮的觀念是如何之陳舊。

外遊記」與歐陸「壯遊」記一樣，字裡行間，處處透露出xenophobia(「懼外」)之文化心理與xenophilia(「崇外」)之文化心理，相互交織[50]。這種交織，貫穿在整個近代世界多元文化發展過程中，數百年來，對於「全球化」在世界各地之曲折推動，助力極大。本文之聚焦點——「殖民時代」中晚清「海外遊記」所反映之多元「物質文化」——亦基乎於此，容在下節中詳細討論。

三、《稿本航海述奇彙編》中的「物質文化」研究

上文在研究晚清「海外遊記」時，一方面努力將其置於「殖民時代」的中國近代文化史背景中，另一方面也努力將其置於世界從「早期近代」以來的「全球化」背景中，加以討論。本節則在討論晚清「海外遊記」中的「物質文化」時，以《稿本航海述奇彙編》爲引子，採用同樣的研究取向。具體說，本節之討論，開始於上節結尾之「懼外」與「崇外」相互交織之文化心理問題，以此爲研究當時「物質文化」投射與接受的關鍵。

在「殖民時代」已經成爲歷史的陳跡的今天，我們常常會在學術論文中看到這樣一系列術語——如xenophobia, xenophilia, xenocentrism(「外國中心主義」), xenology(「涉外學」)等等——它們在英文中都以字母 x 開頭，聚焦的中心，都是對「國外」甚至「球外」人、事、物或褒或貶、或愛或恨之文化態度。這種色彩強烈、愛憎分明的文化態度，主要是幾百年來「殖民時代」的「全球化」過程中，世界各國度與民族大都經過本土文化與外來文化之碰撞和融合之難以

50 以晚清「海外遊記」，比較西方近代之歐陸「壯遊」的遊記，有重要之點，可以借鑒。作為歐洲近代的內部文化的交流史的一個部份，近年西方學術界對歐陸「壯遊」記的研究，出現色彩紛呈的研究角度，有從比較歐洲各國內部「制度」角度入手者，有從比較歐洲各國內部「日常生活史」入手者，尤其是有人從「心態史」角度，研究歐洲內部對各國文化相「異」面相在接觸時之交融與排斥——即所謂文化「懼外症」——的思路，很值得我們借鑒。西方學術界近年對歐陸「壯遊」記中對這種文化「懼外症」的各種個案研究的資料策略，取徑是「善本」與「檔案」並舉方式，極重原始材料發掘、利用與比對工作，採用與前代學者種類有異之材料，其研究乃能有煥然一新之面貌。同時，它們研究的另一特色，為采「文史互通」之方法，認真檢視原來想當然為史料的材料中之文學成分，發現「壯遊」記作者筆下無意流出之種種「懼外症」跡象，作文化歷史學研究。

爲外人道的痛苦與歡樂，在心理上留下未能磨滅的印記。要描繪這一類印記在世界社會文化生活的各種層面之複雜反映，需有一套同樣複雜之機制與觀念體系。因此，與此 x 系列有關，還有一個在英文中以字母 i 開頭的觀念系列，包括「跨文化交流」(intercultural communication)、「跨文化能力」(intercultural competence)、「跨文化關係」(intercultural relations)、「跨文化性」(interculturality) 等等。凡此種種，都從多元層次，承認當今世界生活中的各種方面，處處遇到的「本土」和「外來」文化的衝突問題，仍須面對與協調。

自從1980年代學術界重興晚清「海外遊記」熱，有一些學者注意到《稿本航海述奇彙編》中對形形色色的西洋「物質文化」紀錄[51]，然而幾乎無人運用「物質文化研究」的理論與方法，去分析上述之種種記錄，更未見有人從「殖民時代」背景中「全球化」歷程的角度，去分析其中紀錄的「物質文化」所反映之xenophobia與xenophilia的混和心態的複雜交融[52]。正因爲如此，這方面研究，漸漸形成一個比較簡單化的公式，即「海外遊記」中的「西洋器物」研究[53]。其實，晚清「海外遊記」(例如《稿本航海述奇彙編》)中透視之西洋「物質文化」，遠非冷靜的「器物」研究，乃充滿了xenophobia與xenophilia的愛恨交集。《稿本航海述奇彙編》記載華人在晚清到西洋各國，看到巴黎的歌劇院、英國的倫敦塔，看到火車，看到電梯，看到各樣見所未見聞所未聞歐洲工業革命時代以後的科技發展，讚嘆與嫉妒之心並存，躍然紙上，溢於言表。換言之，張德彝當時的紀錄，是在眼花撩亂中，透過特殊的透光鏡看歐洲，與同時代的西方人用本土文化的「平常心」看到的歐洲之感受，迥然有異。同時，張德彝筆下，也描繪歐洲人突然看到有華人來到西方大都市，覺得好生奇怪，引起圍觀：爲何這些黃膚色人類，頭梳長辮，身穿款式奇怪的衣服？其中雙方都充滿了xenophobia與xenophilia的文化效應。

這種效應，除了反映在也出現在晚清的「海外遊記」中，也出現在當時流

51 參尹德翔，〈《四述奇》俄京觀劇史料評述〉，《哈爾濱工業大學學報》7.5(2005)：117-120等。該文所談，其實即「物質文化」研究中之「聲」的「物質文化」問題，而作者並未用此理論深入進行發掘。

52 近年雖有人接觸到這個觀念之「外圍」——如李揚帆，〈張德彝：在自卑中發現西方〉，《世界知識》5(2006)：59-61等——惜乎僅為觸及，未作為聚焦點處理。

53 參王熙，〈張德彝赴歐所見的西洋器物〉，《西南民族學院學報》4(2002)：179-182。

行的中、西圖像中。先舉西方之一例。晚清首任駐英公使郭嵩燾(1818-1891)於1877年初抵倫敦，在英國是一個頗轟動的新聞，名牌漫畫週刊*Punch*發表一張漫畫[54]：畫面上是一個地球模型，有一頭大獅子雄踞其上，是為英國，是殖民帝國的象徵。畫面中又有一隻身穿半中半西服裝的小猴子，是為郭嵩燾。郭嵩燾正走進前來，手持單筒望遠鏡，仔細觀察獅子，乃所謂「落後文化」之代表。這幅漫畫，把當時西人對華人之xenophobia與xenophilia的混和效應，用「哈哈鏡」化的方法(同時，透過西人視角之「哈哈鏡」的畫面，也描繪出華人對西人之xenophobia與xenophilia的混和效應)，表現得淋漓盡致。類似這樣的圖像，從19世紀英文與其他主要歐洲語言之報章中，屢屢有所見。

再舉中國之一例。眾所周知，光緒年間出版的漫畫旬報《點石齋畫報》，在當時十分之流行，所繪對象，中外皆有，或可比擬為中國版*Punch*。光緒十六年(1890)點石齋畫報社出版之王韜《漫遊隨錄圖記》中有用畫筆描繪倫敦大英博物館者，又有用畫筆描繪巴黎鐵塔者，其所繪之大英博物館建築群，竟是江南民居風格，而巴黎鐵塔，居然形如一根粗粗的旗杆[55]。上述這三張畫充分說明，在「殖民時代」的「多元文化」交流中，圖像也罷，「遊記」也罷，其實都是一種文化碰撞，含有多種層次之視野，因xenophobia與xenophilia的混和效應而產生變形。華人看出去的西洋，是一種變形的視野。西洋人看到的華人，也是一種變形的視野。「西洋鏡」裡看世界，所見之「物質文化」都包含有變形的「異文化」中人之心理投射。

上文所舉《漫遊隨錄圖記》中的例子，涉及的都是「物質文化」研究中之「都市」與「建築」部分，而《稿本航海述奇彙編》中聚焦者，也以西洋與南洋大都市為中心，唯涉及的「物質文化」研究的範圍，則廣泛得多。以都市而言，除倫敦巴黎而外，柏林、馬賽、新加坡、西貢、孟買、馬六甲、香港等等，均在視野內。以在上述海外都市中所見之形形色色「物質文化」而言，則有泰

---

54 參*Punch*, February 10, 1877. 這張發表在英國雜誌上的圖像，表示出當時的文化接觸，所用都是一種變了形的文化視野。筆者正在作從1840年到1900年間英國圖像中的中國人、事、物之研究，發現非常多有趣的圖像，這是其中的一張。

55 參王韜，《漫遊隨錄圖記》(濟南：山東畫報出版社，2004)中所附「博物大院」與「巴黎勝概」二圖。

西屬於遠洋交通工具之「鐵甲船」，屬於體育安全用品之「救命圈」，屬於食品之「冰激凌」，屬於衛生用品之「腎衣」（即「安全套」），屬於門禁用品之「十字鐵轉機」等等，五花八門，難以盡述。若擴展到其他晚清「海外遊記」，則資料更多。

這裡試以「殖民時代」xenophobia與xenophilia的混和心態的複雜交融爲線索，解讀《稿本航海述奇彙編》中的種種「物質文化」描寫，筆者認爲：如果把張德彝作爲當時華人的「集體無意識」的代表，可以看得出他的心理反映，在直覺的艷羨中也許含有複雜的跨文化反思成分，値得分析。下容舉數例。首先，張德彝在登船出海時，接觸到西洋遠洋輪中的洗手間與浴室之設備：

> 兩艙之中各一淨房，亦有剡門。入內有淨桶，提起上蓋，下有瓷盆，盆下有孔通於水面，左右各一銅環，便溺畢則抽左環，自有水上洗滌盆桶。再抽右環，則污穢隨水而下矣[56]。

> 此前乃客眾澡艙三間，每間一大木盆，內敷以錫，傍有龍嘴，轉則水出。頂上懸一漏壺，下一龍口，轉則涼水自然澆頭而下[57]。

此則當時華人聞所未聞的抽水馬桶與淋浴設備，字裡行間，艷羨之餘，無意中是否傳達了對中國傳統文化中所缺乏的現代日常生活「衛生」觀念的反思？

又例，乃張德彝法國所見之電報通訊與傳真機：

> 電報一名法通線，又名電器綫，一時可傳信千萬里。譬如由某國往某國有此電報，則兩處各設一局，當中通一銅線，周如筆管，以印度樹汁裹之，永不生銹。隔大海則置此線於海底，在陸地隔數武立一桿，長有丈五者，杆首有瓷盌，將此線自盌內穿過，有時一杆上橫十數條者。此線恆在輪車道旁，各局內皆有電氣機，字母盤等物，鎮日有人

---

56 參《稿本航海述奇彙編》，冊1，頁39-40。

57 同上，頁55。

在內接送信文。有送信者，先將稿付于局內，其語貴簡，局內按字數計費。主信者按稿上語言，一一在字母盤上以指按之，此處隨按彼處雖千萬里亦隨得之。其速捷于影響，蓋各局案上皆有一小銅輪，大約五吋許，其上繞以白紙條，有信到時，紙條自放，其上自有紅字印出。局人急以筆錄，轉為飭呈，毫無耽擱。此線多係國家所設，每年獲利更重，其製造知法，大都仗電器之力，欲明其理，有美國才士丁韙良所譯格物入門在茲不贅述[58]。

其電氣機皆外國所用，大同小異，惟一種機法最簡便，可用於天下各國。亦係兩處各用電氣機，無字母盤，中接以銅線，此氣機與他處迥異，支於架上，中懸一銅鍼，將信稿以水貼于一紙如銀箔者之上，鋪於鍼下，鍼自往來橫行，鍼過之處，字皆印出。在對面亦然，鍼下只鋪銀箔，彼處鍼動出一字，此處亦顯一字，雖隔千萬里亦然[59]。

豔羡之餘，是否有對中國傳統文化中的「時間」與「空間」的相對距離的轉換的反思?

又例，乃張德彝英國所見之起重機與縫紉機：

樓上有繫貨之具，形如小房，四角有鐵鍊通於樓下，無論極重貨物，能自小舟運於樓頂，且各樓皆通，人在樓上握一小鍊，上拽則屋自落下，下拽則屋自升，蓋借水與電氣之力也[60]。

見有鐵鍼嵩架一座，俗名鐵裁縫，形似茶几，上下皆有關鍵。面上前垂一鍼，後一軸線，作女工時將布放于鍼下，腳踏關鍵，鍼綫自能運轉，縫紉甚捷[61]。

---

58 《稿本航海述奇彙編》，冊1，頁135。
59 同上，頁157-158。
60 同上，頁199。
61 同上，頁216。

豔羡之餘，是否有對中國傳統文化中的「生產」方式的效率反思?

又例，乃張德彝海途中所見之遠洋輪船與所知之航海哩程：

> 至大輪船名葛來大宜四得爾恩，譯華言大東方也。登而觀之，長有六十三丈七尺，寬七丈八尺，高六丈九尺許，貨可載三萬餘箱。客艙上下共一千九百二十間，行李可載一萬幾千件。煙筒五箇，桅杆七根，明輪，內有三十二輪機，係天下第一大輪船也，專為自英國西走大西洋往合眾國者[62]。

> 船載人可三千，頭等艙一百六十，客廳飯廳在內二等艙一百四十五，三等艙四百二十。由船底至船面，高比倫敦至高之樓，船中所備飲食，一日三餐，足供一小城內一萬五千人之用，即如前者往來不足二十天，共用牛羊肉三萬五千斤，牛乳五千斤，糖萬斤，加非二千五百斤，茶葉七千斤，啤酒萬瓶罐，雞三千隻，鴉子六百，松雞二百綑，鵪鶉七百，蕃薯二十五噸[63]。

> 至阿代來海口(澳洲東南界臨海)三十四天，至阿來三德五天又十一時，至亞丁十一天，至阿三思(希臘京城)五天又六時，至阿勒吉爾(非洲北界)二天又十八時，至安堤卦島(大西洋南多羣島)十四天又十七時，至阿森縣島(非洲西大西洋內)二十八天，至教克蘭(在新錫蘭)三十三天，至巴哈瑪島(古巴北)十四天，至巴西亞(在巴西國正東)十七天，至巴爾巴斗斯島(在安堤卦島之南)十一天又二十三時，至巴他威亞二十七天，……至檳榔嶼二十四天，至長崎(走蘇耳士)四十三天，至舊金山十二天，至新嘉坡二十六天，至蘇耳士七天，至上海三十六天[64]。

豔羡之餘，是否有對中國傳統文化中聞所未聞的「諾雅方舟」式的宇宙模型與

62 《稿本航海述奇彙編》，冊1，頁244-245。

63 同上，冊9，頁167-168。

64 同上，冊7，頁288-293。

《海國圖志》中所初備的新世界的航線的認同?

又例，乃張德彝英國所遊之牛津大學「基督書院」(Christ Church)：

> 午刻抵敖四佛村，有本地官者勒得富以四輪馬車來接，登車北行，過大橋洞週遊二十四處，皆前古禮拜堂大學院等所，是地人跡稀少，花樹繁多[65]。

此例與上舉諸例未同，乃中國第一代「外國語學校」的畢業生，訪問英國第一學府，照理說「使李將軍遇高皇帝」，應該是入寶山而忘返，然從行文中看，似乎張德彝對牛津的高深，茫然無知，所注意者僅校園「人跡稀少，花樹繁多」而已。由此可見，在當年 xenophobia 與 xenophilia 交織的「殖民時代」，是多麼需要「跨文化交流」與「跨文化能力」。

從以上諸例，一斑窺全豹，可以看出，晚清的「海外遊記」中的物質文化，作爲「殖民時代」之多元文化的交流的透光鏡的複雜功能。同時，類似之物質文化的透光鏡，也可以反過來用之於研究19世紀「殖民時代」顛峰期的洋人來華用英文所寫的種種「海內遊記」中所見之中國的「物質文化」，觀察他們眼裡看到的遠東，他們心中對中國古老文明的「物質文化」的xenophobia與xenophilia的混和心態的複雜交融。例如，英人斯坦因(Marc Stein, 1862-1943)、法人伯希和(Paul Pelliot, 1878-1945)、瑞典人斯文赫定(Sven Hedin, 1865-1952)等漢學與東方學名家，都撰有大量「遊記」與「日記」，記載其遊華時所見之「物質文化」的方方面面。這些文字的記載，印證他們運往歐洲，入藏大英博物館、法國國家圖書館與瑞典遠東博物館之「物質文化」的藏品，本身即爲「殖民時代」xenophobia與xenophilia的混和心態的複雜交融一個活生生的樣本，有很多課題可供挖掘。

筆者認爲，面對以上種種豐富之「原始資料」庫，如果討論之取向能超越「西洋器物」研究的既定公式，以瀰漫於「殖民時代」xenophobia與xenophilia的混和心態的複雜交融爲線索，系統採用「物質文化」研究之理論與方法，進

65 《稿本航海述奇彙編》，冊1，頁229。

行研究，應該會有別開生面的進境。在西洋文化脈絡裡的「物質文化」的研究，在19世紀中葉開始興起，到了二次世界大戰以後，也就是最近的50年，已經蔚爲大觀，出現了風格各異的學術流派。就英國而言，「物質文化」研究的大本營，是在倫敦大學的「大學院」（University College London，簡稱UCL）人類學系和考古學系中，實力雄厚，影響深遠，發展出了很多形形色色、五光十色的「物質文化」研究[66]。然而，這些研究之對象，都是西方的「物質文化」，而非中國的「物質文化」。

一般認爲在漢學界，真正第一次比較系統將「物質文化」研究理論與方法引進到漢學中的人是Crag Clunas。從他研究明代文震亨《長物志》的「物質文化」之專書*Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*出版到今天經過近20年的發展[67]，明清之「物質文化」研究已經在英美漢學界漸成氣候[68]。受到漢學風潮之影響，近年在中文世界裡，也逐步有「物質文化」研究的專書出現，如芝加哥大學巫鴻主編之《漢唐之間的視覺文化與物質文化》與多倫多大學孟悅與北京清華大學羅剛等主編之《物質文化讀本》等[69]。

然而，在晚清「海外遊記」之研究領域中，卻始終未有「物質文化」研究理論與方法之系統運用。前述之「華人赴歐所見西洋器物」之研究公式，僅僅

66 「物質文化」研究這個名詞在19世紀末已廣泛使用，但是還是沒有成為在學術界的一個學門，只是在考古學界和人類學界較為風行而已。到了上世紀二次大戰之後，物質文化研究就開始滲透到各個不同的學門裡頭去，在文學研究界、歷史研究界、社會學研究界，都有很多人關心「物質文化」研究的議題，慢慢就成為跨學科的研究領域。它並不侷限在某一個學門中間，而是跨越到很多學科。歷史學家也討論「物質文化」，人類學家也討論，文學家也討論「物質文化」，藝術史家也討論「物質文化」。

67 《長物志》本身是一部討論明人的園林，明人的文房四寶，明人的家具，明人的花卉等等的「玩物」之書。在傳統的文史學界，人們對此習以為常，覺得沒什麼了不起，很少注意。但是Crag Clunas用「物質文化」研究的方法、觀念、理論，去分析這本「舊書」，突然使很多人都耳目一新。

68 英文世界裡之相關較重要著作，參S. A. M. Adshead, *Material Culture in Europe and China, 1400-1800: The Rise of Consumerism* (New York: St. Martin's Press, 1997)與Judith T. Zeitlin and Lydia H. Liu, with Ellen Widmer, eds., *Writing and materiality in China: Essays in Honor of Patrick Hanan* (Cambridge: Harvard UP, 2003)等。

69 參巫鴻主編《漢唐之間的視覺文化與物質文化》(北京：文物出版社，2003)與孟悅、羅剛主編《物質文化讀本》(北京：北京大學出版社，2008)等。

強調「器物」研究，從某種意義上說，還是停留在宋代的《博古圖錄》的文化心態與思維方式上，滿足於把奇器古物記錄下來，並未進一步用「物質文化」的研究方法，從這些「器物」之特殊「物質性」(materiality)出發，透視「殖民時代」之xenophobia與xenophilia複雜混和之文化心理，來深入挖掘其中的內涵。

在此背景下，尤其值得注意的是，在「新史學」浪潮匯流中，西方「物質文化」研究到了上世紀末，逐步呈現更強烈的動感化發展面貌，人文與社會科學中的若干受注意的議題——諸如空間與景觀[70]，文化與記憶[71]，消費與收

---

70 時至上世紀末葉，「景觀」(landscape)問題為「新史學」家、考古學家與人類學家所共同關注，參Barbara Bender, ed., *Landscape: Politics and Perspectives* (Oxford: Berg, 1993)與Barbara Bender and Margot Winer, eds., *Contested Landscape: Movement, Exile and Place* (Oxford: Berg, 2001)兩書，前者大多數文章為先在倫敦大學「大學學院」宣讀之論文結集，後者為1999年國際考古大會之論文結集。「景觀」與「過去」的關係及其象徵化體現，則參Denis Cosgrove and Stephen Daniels, eds., *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design, and Use of Past Environments* (Cambridge: Cambridge UP, 1988); 並參David Lowenthal的名著*The Past is a Foreign Country* (Cambridge: Cambridge UP, 1985). 「景觀」的品題的文化涵義，也是西方學界與漢學界共同關心的問題，參Bruno David and Meredith Wilson, eds., *Inscribed Landscapes: Marking and Making Place* (Honolulu: Hawai'i UP, 2002)與Richard Strassberg, *Inscribed Landscapes: Travel Writing from Imperial China* (Berkeley: California UP, 1994). 以上種種，均與「物質文化」研究有關。

71 「新史學」與「記憶」的研究，當然要提到Pierre Nora (Pierre Nora與年鑑學派主將Jacques Le Goff同創「新史學」中的「記憶」研究一脈，因篇幅此處未能詳)主導之洋洋三大卷的名著*The Realms of Memory: Rethinking the French Past* (New York: Columbia UP, 1996-98). 這裡也應該提到《古今雜誌》(*Past and Present*)的創辦人之一，與Christopher Hill和E. P. Thompson齊名的Raphael Samuel的拓荒性貢獻，參Raphael Samuel, *Theatres of Memory* (London: Verso, 1994). 西方「物質文化」研究，近年來往往與「記憶」(memory)研究，聯繫在一起，出現許多新面相。如與社會之整體相聯繫，參文化研究家Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge UP, 1989)等。又如與「創傷性記憶」(trauma)研究聯結，參Cathy Caruth, ed., *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1995)與*Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1996)兩書，前者為論文結集，有2000年日譯本，後者為專書，有2005年日譯本。Cathy Caruth是美國的「創傷性記憶」的主將，關於其人其書其影響與得失，參Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy* (Chicago: Chicago UP, 2000). 關於國別史中的「創傷性記憶」與物質性表現，參Deborah Jenson, *Trauma and its Representations: The Social Life of Mimesis in Post-revolutionary France* (Baltimore: Johns Hopkins UP, 2001). 進而言之，有從「物質文化」的角度，研究「大屠殺」(holocaust) 的「記憶」者，參藝術史與猶太名家James Edward Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Memory* (New Haven: Yale UP, 1993)與威斯康辛大學歐洲史講座教授

藏[72]，交換與表演[73]，聲色與感官[74]，等等——均成爲「物質文化」研究的重要側翼，真是五光十色，令人眼花繚亂。凡此種種，均可化用到晚清華人「海

(續)

Rudy Koshar, *From Monuments to Traces: Artifacts of German Memory, 1870-1990* (Berkeley: California UP, 2000)等。關於「物質文化」研究視野中的「圖像與記憶」，參Adrian Forty and Susanne Kuchler, eds., *The Art of Forgetting* (Oxford: Berg, 1999). 該書的兩位編者，都是倫敦大學「大學學院」——英國的「物質文化」研究大本營——中人，第一編者Adrian Forty的序言，開宗明義，詳論「記憶」與「物質藏品」(material objects)之間的關係，第二編者Susanne Kuchler與英國「物質文化」研究名宿Daniel Miller合編之*Clothing as Material Culture* (Oxford: Berg, 2005)為「服裝」的「物質文化」研究的名著；關於此，又參「服裝」與「物質文化」研究的另一名將Christopher Breward, *The Culture of Fashion: A New History of Fashionable Dress* (Manchester: Manchester UP, 1995)等。關於漢學界的結合「創傷性記憶」與「物質文化」研究的努力，則參Wilt Idema, Wai-yee Li, Ellen Widmer, eds., *Trauma and Transcendence in Early Qing Literature* (Cambridge: Harvard UP, 2006).

72 關於「物質文化」和「消費與文化」的關係，倫敦大學的「物質文化」研究群長期處於領先地位，參Daniel Miller, *Material Culture and Mass Consumption* (Oxford: Blackwell, 1987); 又參諾貝爾經濟獎得主Amartya Sen的傳燈高弟、倫敦大學「亞非學院」講座教授Ben Fine, *The World of Consumption: The Material and Cultural Revisited* (London: Routledge, 2002). 關於「消費與收藏」中的心理與趣味問題，參法國思想界大師Pierre Bourdieu (1930-2002)的劃時代名著 *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (London: Routledge, 1984); 又參有「深入涉足社會學領域的首位經濟學家」之譽的諾貝爾獎得主Gary Becker, *Accounting for Tastes* (Cambridge: Harvard UP, 1996).

73 關於「交換」，參以《大改革》(*The Great Transformation*)而名震上世紀經濟學界的Karl Polanyi領銜編選的Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, and Harry W. Pearson, eds., *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory* (Glencoe: Free Press, 1957)一書，又參Jonathan Parry and Maurice Block, eds., *Money and the Morality of Exchange* (Cambridge: Cambridge UP, 1989)與James Carrier, *Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism since 1700* (London: Routledge, 1995)等。關於「表演」與「物質文化」，參享譽英美的「身體」藝術史家Amelia Jones, *Body Art: Performing the Subject* (Minneapolis: Minnesota UP, 1998).

74 關於感官與現實的關係，參Lynne Hume, *Portals: Opening Doorways to Other Realities through the Senses* (Oxford: Berg, 2007). 關於「聲」之感官研究，參奧斯汀德州大學音樂史講座教授Veit Erlmann, ed. *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening, and Modernity* (New York: Berg, 2004)一書。關於「色」之感官研究，參Constance Classen, David Howes, and Anthony Synnott, eds., *Aroma: The Cultural History of Smell* (London: Routledge, 1994)一書，又參Jim Drobnik, *The Smell Culture Reader* (Oxford: Berg, 2006)等。而有「聲」有「色」的研究樣品，則參專門研究19世紀法國史的「新史學」大家Alain Corbin, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination* (Cambridge: Harvard UP, 1986)與*Village Bells: Sound and Meaning in the Nineteenth-Century French Countryside* (New York: Columbia UP 1994)兩書。

外遊記」中所見之西洋「物質文化」的研究中去，前景無量。

凡此種種，都在說明，晚清的「海外遊記」中的多元「物質文化」研究，是一個方興未艾的新領域，極具開發之潛力。而本文以張德彝《稿本航海述奇彙編》爲引子，只是試圖提供一個「昨夜西風雕碧樹，獨上高樓，望盡天涯路」的「導論」而已。

Late Qing "Overseas Travel Writings" and the "Era of Colonialism" – Using the Example of "Material Culture" in *Drafts on My Fantastic Experiences Overseas*

Chen Jue

Abstract

This paper goes beyond the boundary of two distinctive areas: material culture studies and the studies on the late-Qing overseas travel writings. As an interdisciplinary field, material culture studies started in the West around the mid nineteenth century. However, it had not attracted much attention from the students of Sinology until the 1990s. Similarly, few scholars are aware that various aspects of Western material culture in the the nineteenth century were extensively described in a sub-genre in Chinese literature: the late-Qing overseas travel writings. This paper is a preliminary effort to explore the complex relationship between these two areas. The Western material culture described in the late-Qing overseas travel writings captured a series of significant cultural exchanges that happened in the era of Globalization and Colonialism. In this paper, the relationship between the rise of the late-Qing overseas travel writings and the impact of Colonialism was explored from the perspective of cultural history, using the text of Zhang Deyi's *Drafts on My Fantastic Travel Experiences Overseas* as a sample for analysis.

Keywords: Material Culture, Colonialism, Overseas Travel Writings

清末的戴震像
——以劉師培爲例

河田 悌一*

摘要

〈清末的戴震像——以劉師培為例〉，是以清末民初的革命家、也是夭折的學者劉師培(1884-1919)對戴震(1723-1777)的評價為根基，剖析其思想面。根據此闡明，戴震以文字→語言→真理的路徑，依據儒教經典，對於古代文字以演繹的方式進行研究，是一位對於探究儒教精神及其哲學開啟「新風氣」的思想家；而其思想的根底，有著抵抗清朝的意識與姿勢，也是一位有反骨氣概的學者。同時也描繪出年少時即逝世的「俊才、劉師培」的學問以及其形象。

關鍵字：戴震、劉師培、儒家哲學、文字學、反清精神

* 日本關西大學文學部教授、前校長(2003年10月-2009年9月)。

一、序言

戴震是一位在清末學術史上留下巨大足跡的思想家，考據學全盛時期時，撰寫《孟子字義疏證》，大膽地主張肯定情欲，在現代可說相當有名。

然而提到戴震(1723-1777)，我則會想到，清末的革命家也是一位大學者的章炳麟(1869-1936)，引用19世紀中葉主張經世致用之學的公羊學者魏源(1794-1856)之語的一篇文章〈學隱〉(舊《訄書》補佚，1901年？)。

雖然稍嫌長一點，但在此用這一篇文章做爲開場白。

> 魏源默深為《李申耆傳》，稱乾隆中葉，惠定宇、戴東原、程易疇、江艮庭、段若膺、王懷祖、錢曉徵、孫淵如及臧在東兄弟、爭治漢學，錮天下智慧為無用。包世臣則言東原終身任館職，然揣其必能從政。二者交歧，繇今驗之，魏源則信矣。……
> 定宇沒，漢學數公，皆擁樹東原為大師。其識度深淺，誠人人殊異。若東原者，觀其遺書，規摹閎遠，執志故可知。當是時，知中華＊黠不可為，為之無魚子蟣蝨之勢，足以藉手；士皆思偷愒祿仕久矣，則懼夫諧媚為疏附，竊仁義于侯之門者。故教之漢學，絕其恢譎異謀，使廢則中權，出則朝隱。

在這篇文章中看得出對於戴震兩種不同的評價，以及章炳麟對於這些評價的意見。

對於戴震的評價之一是魏源的見解，魏源將戴震與乾隆、嘉慶時期有名的考據學者並列，認爲是「錮天下智慧爲無用」，給予負面評價。而包世臣(1775-1855，魏源的友人)對戴震的評價則是認爲，戴震雖然以四庫全書館編纂官終其一生，但是應是十分有政治手腕的人(戴氏是刻意不插手政治)。

針對這兩種見解，章炳麟認爲以現今的角度而言，魏源的見解似乎比較具有真實性，但戴震處於異族統治的清朝，是「黠黠」的，而且在士大夫們均是汲汲於名祿的狀況下，教授以訓詁音韻爲主的漢學也就是考據學，是意圖使人

們拋棄當異族天子的官吏的念頭。因此章炳麟認爲魏源的見解是錯的，包世臣的見解才是對的。而對於戴震不是因對政治絕望而退隱山中，而是成爲隱居朝廷的隱者＝朝隱、將學問作爲庇護所的隱者＝學隱，這一件事給予極高的評價。

由此可見，章炳麟不是將戴震定位爲單純的考據學者，而是將他定位爲具有反清意識及姿態的、擁有反骨精神的學者。

不只如此，章炳麟更注目於戴震的著書，說道：「震爲《孟子字義疏證》，以明材性」(四〈清儒〉,《檢論》卷下，1904)，「《原善》、《孟子字義疏證》，專務平恕，爲臣民愬上天。明死于法可救，死于理即不可救」(〈釋戴〉,《文錄》卷二，1910)，表彰戴震是一位反對理學禁欲的立場，進而主張解放對「生」的欲望的思想家。

同時期的大師，如朱筠及錢大昕等人均認爲《原善》、《孟子字義疏證》諸篇是「空談義理，不作也可」，排斥戴震一連的哲學著作。但章炳麟對於此重新評價，可說是一位先驅[1]。如梁啓超的《清代學術概論》(1921)以及胡適的《戴東原的哲學》(1927)均是承接章氏的戴震評價，將戴震定位爲近代的思想家。

那麼，在清末以思想家評價、表彰戴震的是否只有章炳麟一人？答案是否定的。我們不能忘記在清末還有一個比章炳麟更加讚賞戴震的人物。那就是小章炳麟十五歲的、被章炳麟稱爲「儀徵劉光漢……其言精搞、或出近世諸師上」(「說林下」《章太炎文録上冊》)的友人劉光漢。劉光漢，本名劉師培(因欲打倒滿族光復漢族而改名為光漢)，字申叔，號左盦。出身於繼承王懋竑、汪中、王念孫•引之，以至焦循、阮元的揚州學派傳統的江蘇省揚州府儀徵縣的書香世家，可說是治考據學的天之驕子。但卻是以反滿革命家(1903-)、無政府主義者(1907?-)知名，而最後更成爲支持清朝的「革命的叛徒」(1908-)[2]。

1 章炳麟對於戴震的評價以及對傳統思想的評價，參照島田虔次，〈章炳麟について〉(收於《中国革命の先駆者たち》，筑摩書房，1965)。關於章氏的思想參照第五章〈否定の思想家・章炳麟〉。

2 關於劉師培，由以下的著述得到許多啟示。張舜徽，《清代揚州學記》(上海人民出版社，1962)，小島祐馬，〈劉師培の学〉(收於《中国の社会思想》，筑摩書房，1967)，小野川秀美，〈劉師培と無政府主義〉(收於《清末政治思想研究》，みすず書房，1969)，森時彦，〈民族主義と無政府主義—国学の徒、劉師培〉(收於《辛亥革命の研究》，

在本論，欲解說劉師培的戴震觀。由此可看出清末的傳統學術的定位問題，並可以探討有一時期信奉無政府主義的劉師培的思想，是如何反映在他對戴震的評價以及對傳統思想的評價等有意思的問題。

二、劉師培的為人和學問

劉師培是位頭腦靈活的人。同時也是在學問上早熟的人。

生於光緒十年(1884，因越南而引發中法戰爭之年)，被期待繼承曾祖父劉文淇以來的家學《春秋左氏傳》，而受到栽培。十二歲時已經學成四書以及五經，並「博學強記，出語恆驚其長老」(蔡元培「劉申叔事略」)。不只如此，對於詩賦也頗有才華，在延續一千三百多年的科舉廢止之兩年前的1903年，二十歲時參加會試。

如果時代未變，劉師培應該年少時就登第進士進入翰林院，成爲官界的菁英，並且成爲撰寫多部有關經史的著作的優秀學者(或許得以長命？)，而在正史的儒林傳留下名字。

而時代並不允許他如此。

在北京參加會試的歸途中，劉師培順道到上海。在此認識了章炳麟等革命派的知識分子，進而走向反清革命。在此時，如前述改名爲光漢，以王船山的《黃書》爲範本撰寫《攘書》，主張「排滿興漢」革命。

然而劉師培一方面鼓吹革命，一方面也認爲在泰西學術輸入於中國之後，無知的陋儒「揚西抑中」，將古籍視爲苴土的狀況下，必須有「保種愛國在學之志」，也就是保有中華(漢)民族，愛國，並保存傳統學術之志。因此在1905年正月，於上海創辦《國粹學報》(月刊)。

此後「在七年之間出版八十二號，每集均發表數篇研究論文，未有一次怠惰」[3]，致力於重新評價傳統學術。此時劉師培二十二歲。

民國時期的語言學者，亦是文學革命鬥士的錢玄同(1887-1938)，曾經在《劉

(續)

筑摩書房，1978)。

3 小島佑馬，〈劉師培の学〉，頁348。

申叔先生遺書》(1937刊)的序文中，對劉師培之學有以下的總結：

> 劉君著述所及方面甚多。余所能言且認為最精要者有四事，一為論古今學術思想，二為論小學，三為論經學，四為校釋群書。

在本論雖然無法對於劉氏之學加以全盤討論，而錢玄同對於其中之一有以下的註釋：「其推崇王陽明、王心齋，及泰州學派諸傑，李卓吾、顏習齋，及李恕谷、戴東原、章實齋、崔東壁、龔定盦、戴子高諸先生之學，尤為卓識」。看到這些明清時期諸大家的名字，我們可以發現連結他們的思想史脈絡上的一條紅線的存在。那就是，這些大家不單單是實事求是的學者，而是提倡「義」的哲學家，此一事實。

而以劉師培為主力成員的《國粹學報・發刊之辭》，有以下的記述：

> 陽明「授徒」，獨稱「心得」；習齋「講學」，趨重「實行」；東原「治經」，力崇「新理」。椎輪篳路，用能別闢途徑，啟發後人。承學之士，正可師三賢之意，綜百家之長，以觀學術之會通。

可明白地看出，劉師培的喜好及志向濃厚地反映在此。那麼，劉師培是如何看待戴震？為何認為戴震「力崇新理」？

劉師培是何時、如何學習戴震的學問，從劉氏的著作我們無法得知其過程。當然，猶如大多的研究指出，出身為楊州學派末裔的他，繼承了同派的阮元→焦循→王引之→王念孫(或是汪中)的學風，進而歸於這些學者們的師祖戴震，這樣的推論是恰當的。並且也可推測，是受到在劉師培二十歲時認識後，即有密切關係的革命前輩章炳麟的影響。然而，在此重要的不是追溯其學統源流，也不是討論他人的影響，而是在清末這一個舊體制中國的崩壞期，劉師培從傳統學術中，以及從戴震的學問中究竟是取出什麼樣的精髓，作為自身思想的食糧。

劉師培在其著作多處提到戴震，而其中大篇幅地討論戴氏的則有：《中國民約精義》(1903)、〈東原學案序〉、〈六儒頌〉(皆為1905)、〈戴震傳〉(1906)、

〈非六子論〉(1907)等五篇文章。以下，按時間先後，依序探討劉師培之言。

三、劉師培的《中國民約精義》

首先，劉師培在現存的資料中最早寫成的，「考量盧梭《民約論》的得失」、「繼承黃宗羲《明夷待訪錄》」的《中國民約精義》(卷3)中，引用戴震《孟子字義疏證》(卷上、理)中包含有名句子之二條：

> 一人之欲，天下人之同欲也，故曰性之欲。
>
> 人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之[4]。

並附有以下的「按語」：

> 案，宋代以降，人君悉挾其名分之說以臨民，於是天下之強者變其權力為權利，天下之弱者變其從順為義務(《民約論》卷一第三章云，天下強有力者，必變其力為權利，否則不足以使眾。天下之弱者，必易其從順為義務，否則不可以事人)。推其原因，皆由於君為臣綱之說。《民約論》不云乎，民約也者，以為人之天性雖有智愚強弱之不同，而以義理所生為制限(卷上第八章)。蓋盧氏之所謂義理即戴氏之所謂情欲，此情欲之外別有所謂義理。禮記樂記篇云，人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉，好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，

4 劉師培所引用的《孟子字義疏證》全文如下：「一人之欲，天下人之同欲也，故曰性之欲，好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲，反躬者，以人之逞其欲，思身受之情也，情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理」(理、第二條)。「今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪，而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之，尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順，卑者幼者賤者，以理爭之，雖得謂之逆，於是下之人不能以天下之同情，天下所同欲達之於上，上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數，人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之，嗚呼，雜乎釋之言以為言，其禍甚於申韓，如是也」(理、第十條)。

則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事，是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所。此大亂之道也。推樂記之旨，蓋謂亂之生也，由於不平等，而不平等之弊，必至人人不保其自由。爭競之興，全基於此(《民約論》卷五第二章云，夫群以內者，各謀一己之利，汲汲不遑，置公益於不顧，又強凌弱，眾暴寡，朋黨相傾，各倡異議。於是一群之內無復有所謂公意者矣。與樂記同)。孰意宋儒倡說，以權力之強弱定名分之尊卑。於是情欲之外別有所謂義理。三綱之說中於民心，而君上之尊，遂無復起而抗之者矣。戴氏此言，本於樂記，力破宋儒之謬說，孔門恕字之精義，賴此僅存，不可謂非漢學之功也。

劉師培的「按語」中，可說道盡了他當時擁有的歷史觀之骨架以及往後對於戴震理解之原型。可整理成以下三點：

一、宋代以後的歷史，是君主藉由自身的權力壓制屬於弱者之人民。

二、宋儒，也就是體制內的御用學者，是依據名分論、義理、三綱之說侍奉君主，使人民喪失抵抗權。

三、戴震極力反對上述的宋儒之說，認為情欲，也就是人類所具有的欲望才是自然之情。

四、戴震——從宋學之嚴格主義擺脫出來

若根據上述，那麼劉師培在中國傳統學術中，特別是在清代思想史中，是如何定位戴震？他在撰寫《中國民約精義》的次年，也就是1904年，仿效黃宗羲的《明儒學案》，欲將清代的學者以及其學問的系譜闡明，作了〈近儒學案序目〉，將清代三百年的學者百七十人分為二十七學案[5]。根據此目錄，〈東林

5 夏峯學案、二曲學案、蕺山學案、余姚學案、東林學案、蕺齋學案、亭林學案、桴亭學案、仁和學案、南豐學案、山西學案、山東學案、楊園學案、晚村學案、徽州學案、習齋學案、安溪學案、長洲學案、西河學案、東原學案、寶應學案、桐城學案、山陽學案、常州學案、諸儒學案上(偽儒)、諸儒學案中(新派)、諸儒學案下(調和漢宋者)，

學案〉被列於第二十，有：

> 戴震、阮元、焦循、凌廷堪、程瑤田、洪榜、別出惠棟、錢大昕、汪中、江藩、王念孫，王祖

等十二名學者的名字。

而在前言中劉氏記述著：「東原先生倡導實學，以漢學之性理易宋學之空言。推掃廓清，厥功甚茂。與長州學派(潘恬如、彭紹升等)之流入禪宗者，迴然不合。東原既歿，漢學者篤信其書」。

接著在隔年的1905年，劉師培在創刊五個月的《國粹學報》第五號，以〈近儒學案之一〉爲題，撰寫〈東原學案序〉。(然而此學案系列終未完成，除此之外只存有〈習齋學案序〉、〈幽薊顏門學案序〉、〈并青雍豫顏門學案序〉等三篇。)

在〈東原學案序〉中，劉師培首先舉出，宋儒的學統代表人物孫復、歐陽修、二程子、朱子等人之名，認爲是「高談義理」、「辨上下以定民」，以三綱、名分之說「箝制民心」。而批評這些宋儒「以理爲絕對」，「以天理爲公，以人欲爲私」，「貴公去私」的嚴格教誨，數百年來將中國人民壓制於「不識不和」的狀態。接著評論，相對於此，近年萬斯同、毛奇齡等學者，「漸知宋學之非，或立說著書以與宋儒相詰難」，而繼承此潮流，集大成者即是戴震。所以戴震對於「理」的定義與宋儒不同，認爲「理」是「人心之所同然者」、「情欲之不爽失者」，承認理存在於欲中，糾正了宋儒對於「天理與人欲不兩立」的想法，修正理與欲的關係。這是劉師培對於戴氏的評價。

也就是說，劉師培將戴震視爲是對於宋學嚴格主義的解放者。

然而戴震也不是無缺點，或無過分之處。劉師培指出：

> 若東原之論性字也，以血氣心知為性，以血氣為心知所自出。以心知為理義，與宋儒論性不同，然血氣之屬，人物所同，而心知智愚各別，不得謂血氣即有心知也。至謂心知即義理，亦與原善之說互歧(原善

(續)

等二十七。

謂，性有教而後善。則以理義由後起，非義理即心知)。

戴震進一步立足於孟子的性善說闡述其說，而劉氏對此也有批評：「不獨理義之稱無定，即性善性惡之說亦至無憑(孟荀之說皆偏)。惜東原未見及此耳。」

在這些發言中，可看出劉師培對於戴震的思想抱持著真誠的態度。

五、關於劉師培的〈六儒頌〉

在這篇文章寫成的三個月後，劉師培在《國粹學報》第八號(1905年8月20日)繼承楊州學派前輩之一汪中的「先業」，刊載〈六儒頌〉。所謂六儒是指，顧亭林炎武、胡東樵渭、梅定九文鼎、閻百詩若璩、惠定宇棟、以及戴東原震[6]。劉氏謂其緣起：

> 昔吾鄉汪容甫先生以東南經學亭林開其先，河洛圖書至胡氏而絀，中西推步至梅氏而精，閻氏力闢古文，惠氏專精漢易，至東原集大成，擬作六儒頌，未成而歿。……予束髮受經，服膺汪氏之學，爰繼先生之志，作六儒頌。

對於戴震則評：「東原好學深思，心知其意，而詮明理欲，競勝宋儒，近世經師，莫之或先矣」，而作了以下的頌。

> 宋儒末流　援儒入禪
> 孰匡其非　原善一編
> 　東原作原善孟子字義疏證
> 　其理最為精深

6　阮元在〈淮海英靈集小傳〉中記述：「汪中，字容夫……嘗為顧炎武、胡渭、梅文鼎、閻若璩、惠棟、戴震作六君子頌，足見其謙已樂善也」。

執己量物　去私戒偏
　東原謂聖王當公好惡于民
　不當以意見為理以苦天下
理寓欲中　道蘊以宣
治經之要　識字為甚
正名辨物　大道乃窺
　東原謂治經當即字以明其詞
　復即詞以明其道
探賾索隱　廣業甄微
功邁鄭朱　亦儒亦師

由此可見，劉師培歌頌對於戴震其人及其學術的無限敬意。

也就是說劉師培認爲在中國學術史中，戴震的功績是勝過被視爲儒學最高權威的漢儒代表者鄭玄(127-200)，以及恰好在一千年後去世的宋學集大成者朱熹(1130-1200)這兩大學者。

六、劉師培的〈戴震傳〉

在作「六儒頌」讚揚戴震是比鄭玄及朱子優秀的學者的五個月後，劉師培在1906年正月寫成了〈戴震傳〉，對於自己的戴震觀作一總結。

這篇〈戴震傳〉，採取傳統式的「傳」的形式開始。

戴先生震，字東原，安徽徽州府休寧縣人。生具異稟，十歲始能言。就傳讀書，過目成誦。日數千言，不肯休。授《大學章句》，至「右經一章」節，問塾師曰：「此何以知為孔子之言而曾子述之。又何以知為曾子之意而門人記之。」師應之曰：「此朱文公所述。」
即問：「朱文公何時人。」曰：「宋朝人。」
「孔子、曾子何時人。」曰：「周朝人。」
「周朝宋朝相去幾何時矣。」曰：「幾二千年矣。」

「然則朱文公何以知其然。」師無以應。

識者知其非常人。

猶如上述,劉師培引用了戴震自幼即有異於常人的才華這一段有名的故事——這是撰寫「傳」時常用的手法——,可看出他希望寫出不比錢大昕〈戴先生震傳〉(《潛研堂文集》卷 39)遜色的戴震傳。

接下來,劉師培對於戴震的學術及其著書作了非常有要領的介紹、總結。第一是小學,也就是(A)文字學、(B)音韻學。戴震認爲「經之至者道也。所以明道者其辭也。所以成辭者字也。必由字以通其辭,由辭以通其道,乃可得之」,故將此定義爲「入門之學」。

第二,是爲了辨明六經禮制的糾紛並爲治經作準備的,典章、制度之學。這又可分爲(A)禮制、(B)算術、(C)天文、(D)曆法、(E)地理等,戴氏對各項均有碩大的成績,尤其在地理之學,劉師培認爲《水經》是「前人未發之言」,成就「致用之學」。

第三,劉師培評論戴震到了晚年「窮究性理本原」之學(對於性理之學,錢大昕〈戴先生震傳〉中隻字未提,未有論述)。(A)首先是「以性爲主,以仁義禮爲性所生。……由性生材,因材施教,亦成爲善。人性既善,則得於心者爲誠信,應於事者爲道德」的《原善》三篇。(B)而在《孟子字義疏證》中不僅闡明,宋儒所說的性、理、道、才、誠、權、仁義禮智,「皆非六經孔孟之言而以異學之言糅之」,也闡明宋儒「以空理禍斯民」的過錯。認爲戴震於「天理人欲之說」上,「成一家言」。

在以上的論述後,劉師培評價戴震云:「蓋先生之學,先立科條以慎思明辨爲歸。凡治一學著一書,必參互考驗,曲證旁通,博徵其材,約守其例。復能好學深思,實事求是,會通古說,不倘墨守」,對其學問的方法論表示讚許。並且也說,自己對於先生「初謂天下有義理之源,考覈之源,文章之源」,以及「學貴精不貴博」等話語,得倒極大的教訓。

而在最後附上以「劉光漢曰」開頭的論贊,結束此文章:

戴先生之學,出於婺源江(永)氏。特由博反約,與江氏稍殊。厥後訓

> 詁之學，傳之高郵王引之；典章之學，傳之興化任大椿；而義理之學，則江都焦循能擴之；故先生之學，惟揚州之儒得其傳。則發揮光大，固吾郡學者之責也。方先生之歿也，京師人士共製輓詞，謂明德之後，必有達人，孟子之功不在禹下。雖譽或過失，然探賾索隱，提要鈎玄，鄭朱以還一人而已。自桐城姚鼐以宋學鳴於時，為先生所峻拒，因集矢漢學，桐城文士多和之，致毀失其真。嗚乎，夫亦不自量之甚矣。

由此可見，劉師培身爲「揚州之儒」，自詡爲戴震之學真正的繼承者，是不可否認的。

七、劉師培的〈非六子論〉

劉師培對戴震的高評價，在寫成〈戴震傳〉的次年1907年所寫的〈近儒學術系統〉(《國粹學報》第二十八號、光緒三十三年三月二十日)中，以及〈清儒得失論〉(《民報》第十四號、同年六月八日)被繼承。而他在1907年初到日本，接觸無政府主義並產生共鳴，對於傳統學術的看法，在經歷這思想上的轉變後，有了極大的改變。所以在此，介紹他剛被無政府主義渲染的時期(但並不持久)所寫的〈非六子論〉(《天義》第八、九、十合冊，1907年10月)中的戴震觀作爲結尾。

在〈非六子論〉(未收於《劉申叔先生遺書》)中，劉師培云：

> 近世諸儒，首推顧黃王顏江戴。昔讀其書，輒心儀其說，以為救民以言莫六子若。由今觀之，則亂政敗俗蠹民，亦莫若六子。

那麼，六子哪些地方該被批評？若將其要點總結，應是以下幾點。也就是——

顧炎武提出封建論，但是若實行其說，只會幫助豪族欺凌人民。

黃宗羲提出學官應執掌國政，但是若實行其說，只會使策士暗中雀躍。

王船山提出天下分割統治，但是若實行其說，只會使大官奪權。

顏元提出「文武並崇，道藝兼習」，但是若實行其說，只會使政府的力量

碩大。

江永提出「九職生財之說」，但是若實行其說，只會使爭奪利益者有利。

那麼，戴震之說又如何？

> 東原之學，欲以己說代程朱。以為宋儒之說以意見為理，以蔽為欲，舍是非而論名分，致以空理禍斯民，箝制民心，刻深慘酷，而斷私克欲，又近逆民。故力矯其說，飾孟子以自嵩。以為理生於欲，情得其平，是為循理，理者即情欲之不爽失者也。故人人可各遂其私。又為血氣心知斯之為性，斯即人心同然之理。惟推己好惡與人相衡，則推私為公，人已均沾其益。其說似較前人為善，然行其說者，亦僅為縱欲恣情之便。此則戴氏之失也。

而戴震之缺失並不止如此。如果將戴震的「理寓欲中」的自利之說，加上「以營利爲美德」的想法擴充，則現在「弱肉強食」的情況將越來越嚴重，而造成中級社會分子使上競爭利權，對下則欺凌貧弱的狀況。劉師培對於戴震的性情之說表示憂慮。

也就是說，受到無政府主義影響而逐漸傾向於此思想的劉師培，在此改變了他之前給予高評價的思想家們的評價，可說是加以全面性否定的批判，並且也試圖總結自身對於傳統學術的情懷。與此意圖相呼應，也試圖斷絕視爲學統「源流」的戴震之學。

但是對於劉師培來說，要改變一度將其譽爲「功勝於鄭玄、朱子」之戴震的評價，內心或許也有一番掙扎。他附上以下的注解，表達其辯解之意。

> 前舉戴氏學術而稱之者，以其闢三綱也。今舉戴說而斥之者，以其提唱功利也。非立言互歧。

八、結語——早熟的學者劉師培

然而，劉師培在寫〈非六子論〉指出對戴震的負面見解的約一年後，被清

朝的高官(兩江總督)端方收買，背叛革命[7]，離開了日本。同時對於無政府主義等思想也未再提及。那麼，後來他對於戴震的評價是否有改變？從現存的《劉申叔先生遺書》已無可得知。然而由他從此之後並未有否定中國傳統學術的言論來判斷，應該沒有再對戴震加以批評。

劉師培在中華民國成立後的1917年，受到革命前輩的北京大學校長蔡元培的邀請，成為北大教授，講授國學，而在兩年後的1919年(正是中國現代史原點的五四運動發生的那一年)的11月，因肺病而去世。享年三十五歲。雖是充滿變動的人生，不過也算是夭折的年齡。

在他過世18年後的民國二十六年(1937)，刊行大部的《劉申叔先生遺書》七十四種。閱讀此書時，讀者不免驚訝，其大半為二十多歲年少時的著作。尹炎武的〈劉師培外傳〉云：

著述之盛，並世所罕見。

就在舊體制的中國正要落幕時，年紀輕輕就致力於傳統學術的重新評價，注目於身為思想家的戴震，並彰顯其功績，留下眾多著作的早熟之人，也因此而燒盡精力的人，這就是劉師培。劉師培在1939年，以反清民族革命家開始其思想活動。但之後的人生，卻是背離革命運動投向清朝，在辛亥革命之後也以「籌安會六君子」的一人協助袁世凱的帝制運動，並採取反對五四新文化運動的立場，扮演了所謂的「反動派知識分子」的角色。

然而，他與章炳麟在20世紀初所提倡的戴震觀，不只成為往後戴震研究的起始點，他所建立的戴震像，在經過一個世紀歲月的現在，也依然存在著。

7 楊天石、王學莊〈章太炎與端方關係考析〉(《南開大學學報》1978年第6期，哲學社會科學版)，以章炳麟寫給劉師培的五封書信為主，以解謎式的手法考察章、劉兩氏與端方的關係，相當有意思。

Dai Zhen's Image at the End of the Qing from the Evaluation by Liu Shipei

KAWATA, Teiichi

Abstract

The paper highlights Dai Zhen's philosophical aspects based on the evaluation by Liu Shipei (1884-1919) who was a revolutionist in the closing days of the Qing and the early time of ROC as well as a scholar who died young. It illustrates that Dai Zhen (1723-1777) was not only a thinker who deductively studied ancient characters on the basis of Confucian classics to ascertain a Confucian philosophy and philosophical meanings, and established a "new ethos" that clarifies languages from characters then leads to truth, but also a scholar who had a rebellious spirit against the Qing dynasty in the bottom of his philosophy. In the meantime, it also describes the wisdom and figure of "Liu Shipei, the genius" who joined the majority prematurely.

Keywords: Dai Zhen, Liu Shipei, Confucian philosophy, philology, anti-Qing spirit

前幾年出版的由俄國移民作家，第一位俄籍諾貝爾獎得主，伊凡・蒲寧(Ivan Bunin, 1870-1953)所著，並由托馬斯・馬祿嘍(Joseph Marullo, b. 1949)教授編輯出版的三卷本文選，雖可能未被廣泛重視，卻是一份極爲重要的學術成就[3]。

蒲寧是一位很了不起的作家和俄羅斯愛國者，從未被共產主義所吸引或對之屈服。他的忠誠另有所屬：始終堅信於安東尼奧・葛蘭西所提倡的文化可塑性理論之前的傳統俄國和俄羅斯文化。

我們是否相信曾有與蒲寧類似、置身海外的有堅定信念的中國知識分子呢？有，但屈指可數。僅有幾名真正領先群倫的知識分子未曾屈膝於共產主義。如熊十力(1885-1968)、張君勱(1886-1969)、錢穆(1895-1990)、林語堂(1895-1976)、牟宗三(1909-1995)，或許還有其他幾位。

另一方面，也有許多人，如皮佩斯教授一樣，多少默認了「新的政權」。

* * *

之前所述將我們又帶回了以毛主席語錄裝本出現的《論語》小書。

約瑟夫・列文森(Joseph Levenson, 1920-1969)是20世紀對中國思想深有研究的學者之一。與大多數同代人一樣，他曾相信毛澤東思想在中國思想界能夠明確地代替孔子傳統。今天，在他死後僅四十年，人們對他當初對此結論的堅定信念已難以獲解。然而，列文森當時那種自信只能以心理分析這唯一方式來解釋他對中國思想轉換之見解：

> 民族主義使很多思想界人物疏遠於中國的傳統文明。但因社會地位關係他們又不願意接受共產主義的新理論文明。因此，他們治病的方式是以文化疏遠造成的不適後果去否認先前的文化疏遠。他們必須執意提倡中國傳統文明的現代價值，懇切地，真誠地，不為所迫地去相信。這些所謂現代中國傳統主義者，不是在政治操作密室中被强迫屈服

---

3 *Russian Requiem, 1885-1920* (1993) *From the Other Shore, 1920-1933*(1995) *Twilight of Émigré Russia, 1934-1953* (2002); all published by Ivan R. Dee, Chicago.

的，相反，他們是自願成為枯竭的傳統文明的忠信者[4]。

如今這本在山東新出版的《論語》是否是一種文化枯竭的再現？余英時先生那典型的微笑是否是一種自欺終身的心理反映？對這兩問的答案：應全都是「否」。事實所展示的是列文森，及多數外國學者和許多中國人都在很大程度上低估了中國哲學和道德傳統的價值和生存力量。或許這一錯誤是稍可寬恕的，因爲20世紀中國的思想史可被釋爲不遺餘力地致力攻擊這一傳統的過程。

中國的傳統文化終究比毛澤東主義者對其的挑戰更堅韌。懂得此種傳統力量的人們面對挑戰並無心理困境：他們堅信真理的所在。雖然他們也曾面對居住地、寫作題目、未來生活前景、及可否被允許回國等種種困境。這本孔子小紅書中間的啓示並非可說明共產主義如何發生了故障已至喪失人心，而是傳統文化仍然蓬勃傳揚。列文森的信念被推翻了：共產主義並不是令人無懈可擊的正確，直至人們如加以拒絕則必需用裝潢於自欺欺人的對傳統文化的忠信來自保。全然相反：事實上中國的傳統文化是那麼的強大和令人信服，真正期待毛主席論著可以取而代之的人實在是過分高估了這位已故主席。

法籍中國思想史學家馬遠程（Michel Masson, S. J., b. 1937）在總結列文森對馮友蘭（Fung Yulan, 1895-1990）的排斥時認爲：「因爲馮友蘭內心懼怕毛澤東是錯的，所以他就強迫自己相信孟子是對的。」而實情恰恰相反：正因爲知道孟子是對的，馮友蘭才無法不意識到毛澤東是錯的[5]。然而，列文森則「應該更加仔細地傾聽中國人在1949年之前那幾十年間所設法表達的心聲。如此，他也許早就發現傳統文明本身並非不具歷史意義」。

我常想，如果我也送給列文森一本像我送給余英時先生一樣的《論語》小紅書，他會有什麼樣的反應呢？當然假如他能活到1991年，也許跟其他許多人一樣會逐漸改變自己以前的看法，並且大概不會對收到《論語》小紅書這樣的禮物表示驚奇。但如果我在1968年時就對他預言孔孟之道將在四分之一世紀之

---

4 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971 [1958-1965]) I, p. 129.

5 Michel Masson, *Philosophy and Tradition* (Taipei, Paris, Hong Kong: Ricci Institute, 1985), pp. xxiv-xxv.

內再次流行於中國，想必他會認爲我是在「天方夜譚」。

* * *

中國轉變的逐漸性給了一整代中國學者足夠的時間來重新反思，使他們得以幸免他們的蘇聯同僚們所經歷的困窘考驗。但這也模糊了一個事實，即無論中國共產黨或其代表吳邦國怎麼說，中國遲早將面臨與俄國同樣的困境和選擇，儘管它的出現會遲緩一些。

但無論怎樣，重要的分水嶺遲早是要跨越的。共產主義不可能無止境地擴展容納以市場經濟爲基石的自由發展社會。權力或任意發展，或受制約。在這點上是無中間道路可行的。中國發展的混濁狀態使很多觀察家失去了對權力與自由之間關係的清醒認識。

到目前爲止中國政府未曾對共產主義的過去做過任何明確否定，雖然它允許其從公共視域中漸漸消失，並允許了大量的以新代舊。但其最終發展方向和發展目標並非清晰於眾。此前，我在別處寫了，這實際上是無方向的發展。當然這並非意味它不是真正的轉折，只是沒人知道它最終將走向何方[6]。

在我看來，當今的中國像一輛公共汽車：一輛世界上最大的，搭載最多乘客的公共汽車。它正飛快地向前奔馳。一位乘客走到前面問司機，「這輛公共汽車開去什麼地方？」司機答覆，「我現在還不知道，但我們離目的地越近我就會越清楚」。當然，一旦公共汽車到達，大家就都清楚了。顯而易見，這樣處理事物的方式當然是不能令人滿意的。

* * *

這種令人不滿就在於執權理民的政府沒有爲自己的行動提供一個說服於人的動機，一個除了維持權力之外的動機。而在這點上，世界上大多的政府

6 Arthur Waldron, "China's Directionless Transition: A Commentary," *China Brief* (Jamestown Foundation), Vol, 4, no. 4. February 20, 2004.

多半的時間都會把自己刻畫爲以實現大眾所認可和分享的目標爲發展方向的。

產生於19世紀的共產主義長期噴發著一種自信，自認它所建築的社會在各方面會被證明優勝於之前的一切社會制度，包括物質更豐足，文化更富有，精神更深刻，社會更公平，大眾更自由等等。這一宣言如今已以失敗而告終。

那麼什麼樣的社會可以實現這些爲大眾所求與認可的社會價值呢？共產主義之後的俄國綜合了之前的多種價值，包括俄國正統基督教傳統，並加之以俄羅斯皇家和專制的傳統。

中國將以何種面貌從共產主義的過去中重新現身呢？《論語》會重新被認真細讀嗎？我們未來再去中國旅行時會帶回什麼有代表性的紀念品呢？

Some Souvenirs of Travel

Arthur Waldron

Abstract

The author recalls his travels in the Soviet Union, later Russia, beginning in 1967 and in China, since 1980. The focus is popular souvenirs, but with an exploration of their deeper messages about the societies that produce them. Thus the appearance of an edition of the *Analects* for sale at the Confucian temples at Qufu, which except for its title and text is an exact replica of the Thoughts of Chairman Mao better known as the "little red book" ubiquitous during the Cultural Revolution. Evidently the Maoist tide has ebbed and traditional Chinese civilization is surging back.

A similar process is evident in Russia: trips and study abroad in the 1960s yielded a small trove of souvenirs having to do only with Lenin and his party, but a tour of gift shops after the end of Communism found that the most popular item was a small replica of the monumental Church of the Savior, built between 1813 and 1883 in thanks for the victory over Napoleon, but dynamited on Party orders in 1931, the painstaking reconstruction of which was completed in 2000. These little souvenirs are testimonials to the tug of war between officially imposed cultures and culture that is popularly supported and demanded. Communism was abolished in Russia sixty years after the Church of the Savior was dynamited yet a popular constituency existed for its reconstruction, this despite every official effort to extirpate both Russian tradition broadly and religion specifically.

The larger point is that the idea of the plasticity of culture, with the conviction that elites can mold popular consciousness by means of propaganda and education, owed to the Italian Marxist Antonio Gramsci, widely accepted among scholars today, is simply wrong. Cultures have an organic and adamantine quality; they persist. The essay mentions the handful of intellectuals, such as the Russian writer and Nobel laureate Ivan Bunin, who never took the slightest interest in Communism, remaining loyal to the rich Russian literary tradition, and a few of his handful of Chinese counterparts. It also explores some writing on the fate of

Chinese culture by authors who believed, wrongly, that Maoism would permanently replace the Confucian tradition in China and concludes by asking: what souvenirs will we bring home from future trips to Russia and China? Or to be more direct: how will the interplay between traditional culture and twentieth century attempts to abolish or remake it, turn out?

Keywords: Michel Masson, Joseph R. Levenson, Peter Lorge, Ivan Bunin, Joseph Marullo, Wu Bangguo, Mao Zedong, Antonio Gramsci, Confucius, Mencius, Feng Yulan, Xiong Shili, Zhang Junmai, Qian Mu, Lin Yutang, Mou Zongsan, Lenin, Marx, China, Soviet Union, Russia, Qufu, Moscow, Great Wall, Church of the Savior, Chapel of the Iberian Virgin, Culture, Plasticity of Culture, Chinese Tradition, Russian Orthodox Tradition, *Quotations from Chairman Mao Tse-tung*, *Lun Yu*

余英時教授著作目錄

車行健*

1. 本目錄在陳弱水、陳熙遠整理的〈余英時先生主要著作目錄〉（刊載於《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版事業公司，2002年7月）基礎上編製，體例一仍其舊，惟在「中文之部」中析增「訪談錄、對談錄」一項。
2. 中文單篇論著除著錄原始發表處所外，亦盡可能將其在不同地方所刊載者加以著錄，惟復見於專書之篇章者暫不著錄。
3. 迫於時間，囿於見聞，復受到圖書資料典藏檢索條件之限制，闕漏難免，尚祈方家指正。

一、中文之部

A.專書

1. 《近代文明的新趨勢：十九世紀以來的民主發展》，署名艾群，香港：自由出版社，1953年。
2. 《民主革命論：社會重建新觀》，香港：自由出版社，1954年；臺北：九思出版社，1979年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第6卷，《民主制度與近代文明》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
3. 《到思維之路》，署名艾群，香港：高原出版社，1954年；臺中：漢新出版社，1984年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第7卷，《文化評論與中國情懷・上》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。

* 國立政治大學中文系。

4. 《民主制度的發展》，香港：亞洲出版社，1955年。

案：與《近代文明的新趨勢：十九世紀以來的民主發展》合刊為《西方民主制度與近代文明》，臺中：漢新出版社，1984年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第6卷，《民主制度與近代文明》。

5. 《自由與平等之間》，香港：自由出版社，1955年；臺中：漢新出版社重印本易名爲《自由與平等》，1984年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第6卷，《民主制度與近代文明》。

6. 《文明論衡》，署名艾群，香港：高原出版社，1955年；臺北：九思出版社，1979年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第7卷，《文化評論與中國情懷・上》。

7. 《方以智晚節考》，香港：新亞研究所，1972年；臺北：允晨文化實業公司增訂擴大版，1986年；北京：三聯書店「余英時作品系列」，2004年增訂版。

8. 《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1976年。

9. 《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，香港：龍門書店，1976年；臺北：華世出版社，1977年；臺北：東大圖書公司，1996年；北京：三聯書店，2000年。

10. 《紅樓夢的兩個世界》，臺北：聯經出版事業公司，1978年；1981年增訂再版；上海：上海社會科學教育出版社，2002年。

11. 《中國知識階層史論：古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，1980年。

12. 《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，1982年。

13. 《中國近代思想史上的胡適》，臺北：聯經出版事業公司，1984年。

14. 《陳寅恪晚年詩文釋證》，臺北：時報文化出版公司，1984年初版；1986年2版；臺北：東大圖書公司，1998年增訂新版。

15. 《從價值系統看中國文化的現代意義：中國文化與現代生活總論》，臺北：時報文化出版公司，1984年。

案：此書有英文簡介，見 “Heaven Earth, the Chinese Art of Living,” *Journal of Fine Arts Inner Arts* I.1 (May 1991), San Francisco; 德文譯本見 Martin Miller, *Die Modernitat der Tradition, ZumKulturvestandnis des Chineisischen Historikers Yu Yingshi*, Munster: Lit, 1995, pp. 59-121; 韓文譯本見金秉峘(Kim Byounghwon), *Rediscovery of Asian Values*, 漢城: East-Asia Publishing Co., 2007, 180 pages.

16. 《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北：聯經出版事業公司，1987年；2004年2版(增訂版)；合肥：安徽教育出版社，2001年；森紀子日譯本，東京：平凡社，1991年；鄭仁在韓譯本，大韓教科書株式會社，1993年。
17. 《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年。
18. 《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987年。

    案：南京江蘇人民出版社1989年本為一名同實異的論文集，列入《海外中國研究叢書》。
19. 《文化評論與中國情懷》，臺北：允晨文化實業公司，1988年。
20. 《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》，臺北：三民書局，1991年。
21. 《內在超越之路：余英時新儒學論著輯要》，辛華、任菁編，北京：中國廣播電視出版社，1992年。
22. 《中國文化與現代變遷》，臺北：三民書局，1992年。
23. 《民主與兩岸動向》，臺北：三民書局，1993年。
24. 《錢穆與中國文化》，上海：遠東出版社，1994年。

    案：此書內容與《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》略有不同。
25. 《歷史人物與文化危機》，臺北：東大圖書公司，1995年。
26. 《現代儒學論》，美國紐澤西(New Jersey)：八方文化企業公司，1996年；上海：上海人民出版社，1998年。(有增訂)
27. 《中國知識分子論》，康正果編，鄭州：河南人民出版社，1997年。
28. 《論士衡史》，傅傑編，上海：上海文藝出版社，1999年。
29. 《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業公司，2003年；北京：三聯書店「余英時作品系列」，2004年。
30. 《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》，臺北：聯經出版事業公司，2004年；桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
31. 《史學、史家與時代》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第1卷，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
32. 《中國思想傳統及其現代變遷》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第2卷，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
33. 《儒家倫理與商人精神》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第3卷，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
34. 《中國知識人之史的考察》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第4卷，桂林：

廣西師範大學出版社，2004年。

35. 《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業公司，2004年；又收入沈志佳編，《余英時文集》，第10卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年；長春：吉林出版集團有限責任公司，2008年。
36. 《十字路口的中國史學》，李彤譯，收入何俊編，《余英時英文論著漢譯集》，上海：上海古籍出版社，2004年；臺北：聯經出版事業公司，2008年。
37. 《文史傳統與文化重建》，北京：三聯書店「余英時作品系列」，2004年。
38. 《現代儒學的回顧與展望》，北京：三聯書店「余英時作品系列」，2004年。
39. 《現代危機與思想人物》，北京：三聯書店「余英時作品系列」，2005年。
40. 《漢代貿易與擴張——漢胡經濟關聯式結構研究》，鄔文玲等譯，收入何俊編，《余英時英文論著漢譯集》，上海：上海古籍出版社，2005年；臺北：聯經出版事業公司，2008年。
41. 《東漢生死觀》，侯旭東等譯，收入何俊編，《余英時英文論著漢譯集》，上海：上海古籍出版社，2005年；臺北：聯經出版事業公司，2008年。
42. 《現代學人與學術》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第5卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
43. 《民主制度與近代文明》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第6卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
44. 《文化評論與中國情懷・上》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第7卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
45. 《文化評論與中國情懷・下》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第8卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
46. 《歷史人物考辨》，收入沈志佳編，《余英時文集》，第9卷，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
47. 《錢穆與中國現代學術》，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
48. 《人文與理性的中國》，程嫩生、羅群譯，收入何俊編，《余英時英文論著漢譯集》，上海：上海古籍出版社，2007年；臺北：聯經出版事業公司，2008年。
49. 《未盡的才情：從顧頡剛日記看顧頡剛的內心世界》，臺北：聯經出版事業公司，2007年。
50. 《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版公司，2007年。

51. 《會友集——余英時序文集》，彭國翔編，香港：明報出版社，2008年。

B. 論文

1. 〈文化侵略與文化交流〉，署名艾群，《自由陣線》，4卷8期，頁7，1951年2月。
2. 〈「群眾大會」的註解〉，署名艾群，《自由陣線》，5卷4期，頁14-15，1951年4月。
3. 〈從民主革命到極權後群〉，署名艾群，《自由陣線》，7卷2期，頁5-6，1951年9月。
4. 〈論革命的手段與目的〉，署名艾群，《自由陣線》，7卷12期，頁7-9，1951年11月。
5. 〈我的一點希望〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷1期，頁13，1951年12月。
6. 〈論革命的道路〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷2期，頁5-7，1951年12月。
7. 〈領袖、群眾與革命〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷6期，頁5-7，1952年1月。
8. 〈民族主義與民主革命〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷9期，頁5-7，1952年1月。
9. 〈胡適思想的新意義〉，署名艾群，《自由陣線》，8卷11期，頁5-7，1952年2月。
10. 〈政治革命與民主革命〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷4期，頁7-9，1952年3月。
11. 〈救出自己〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷4期，頁16，1952年3月。
12. 〈方生的快生，未死的快死！〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷5期，頁7-8，1952年3月。
13. 〈靈山只在我心頭〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷6期，頁17，1952年4月。
14. 〈逝者如斯夫〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷7期，頁16，1952年4月。
15. 〈放寬些子又何妨〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷8期，頁17，1952年4月。
16. 〈資本主義經濟革命的意義——民主革命論之八〉(上、下)，署名艾群，《自由陣線》，9卷9-10期，頁5-6，7-9，1952年4月。

17. 〈「方生方死，方死方生」——答楊平先生的「一個商榷」〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷11期，頁10-11，1952年5月。
18. 〈「何故亂翻書」〉，署名艾群，《自由陣線》，9卷12期，頁17，1952年5月。
19. 〈更上一層樓〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷1期，頁16，1952年5月。
20. 〈寧靜以致遠〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷4期，頁17，1952年6月。
21. 〈社會主義革命的演變——民主革命論之九〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷6期，頁5-8，1952年6月。
22. 〈歷史自由論導言〉，《新亞校刊》，第1期，頁7-8，1952年6月。
23. 〈如人飲水，冷暖自知〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷7期，頁21，1952年7月。
24. 〈此心吾與白鷗盟〉，署名艾群，《自由陣線》，10卷8期，頁21，1952年7月。
25. 〈論文化與革命——民主革命論之十〉(下)，署名艾群，《自由陣線》，11卷3期，頁17-19，1952年8月。
26. 〈論社會革命〉(上、中、下)，署名艾群，《自由陣線》，11卷12期、12卷1-2期，頁5-6，17-18，19-20，1952年10、11月。
27. 〈開場白——革命問題討論(一)〉，署名艾群，《人生》，4卷3期，頁24，1952年12月。
28. 〈論反革命〉(上、中、下)，署名艾群，《自由陣線》，13卷2-4期，頁14-15，16-17，20，1953年2月。
29. 〈續論反革命〉，署名艾群，《自由陣線》，13卷5期，頁18-19，1953年2月。
30. 〈談政治革命〉，署名艾群，《人生》，4卷7期，頁25，1953年2月。
31. 〈畢業以來〉，《新亞校刊》，第2期，頁22，1953年3月。
32. 〈論文藝復興〉，署名艾群，《自由陣線》，13卷8期，頁14-16，1953年3月。
33. 〈論宗教革命〉(上、下)，署名艾群，《自由陣線》，13卷12期、14卷1期，頁14-15、14-15，1953年4月。
34. 〈釋「海外中華」〉，《祖國週刊》，42卷4期，頁4-6，1953年4月。
35. 〈當代文明的新趨勢——十九世紀以來的民主發展〉(一至四)，署名艾群，

《自由陣線》，14卷6-9期，頁14-15，14-15，15-17，15，1953年5、6月。

36. 〈法國革命期間歷史研究的復興〉，《新亞校刊》，第3期，頁43-45，1953年7月。
37. 〈論中國智識份子的道路——中國傳統社會人物批判〉（一至五），署名艾群，《自由陣線》，15卷1-4、6期，頁14-15，14，14-15，10-11，19，1953年7、8月。
38. 〈論文明〉（上、下），署名艾群，《人生》，5卷11-12期，頁5-7，8-10，1953年8、9月。

    案：此文收入《文明論衡》，改題作〈文明與野蠻〉。
39. 〈重重壓迫下的中國商賈——中國傳統社會人物批判〉（一至四），署名艾群，《自由陣線》，15卷11期、16卷1-3期，頁10，16-19，16，16-17，1953年9、10月。
40. 〈論進步——文明論之二〉（上、中、下），《人生》，7卷2-4期，頁10-12，7-9，16-17，1954年1、2月。
41. 〈十九世紀法國浪漫派之史學〉，《新亞校刊》，第4期，頁10-13，49，1954年2月。
42. 〈迎擊中國的文化反攻〉，署名艾群，《自由陣線》，17卷8期，頁5-6，1954年2月。
43. 〈平等概念的檢討〉，《自由中國》，10卷5期，頁6-9，1954年3月。
44. 〈論自覺——文明論之三〉（上、中、下），《人生》，7卷8-10期，頁3-4，7-8，6-7，1954年3、4月。
45. 〈我們眼前的文化工作〉，署名艾群，《自由陣線》，18卷5期，頁8-9，1954年4月。
46. 〈五四運動的再檢討〉，《人生》，7卷12期，頁3-4，6，1954年5月。
47. 〈我對中國問題之反省——兼評本位、西化、折衷三者的論點〉（上、下），《人生》，8卷4-5期，頁2-5、6-8，1954年7月。
48. 〈鐵幕後歷史學的災難〉，署名艾群，《自由陣線》，19卷7期，頁8-10，1954年7月。
49. 〈基佐的歷史學〉，《新亞校刊》，第5期，頁10-11，1954年7月。
50. 〈郭沫若抄襲錢穆先生著作考：《十批判書》與《先秦諸子繫年》互校記〉（上、中、下），《人生》，8卷6-8期，頁21-25、6-9、6-7，1954年8-9

月。

51. 〈現階段新勢力運動的檢討〉，署名艾群，《自由陣線》，20卷1期，頁10-12，1954年9月。
52. 〈論傳統——文明論之四〉(上、下)，《人生》，8卷11-12期，頁2-4、8-11，1954年10、11月。
53. 〈自由與平等之間〉(上、下)，《民主評論》，5卷20-21期，頁15-18、19-21，1954年10、11月。
54. 〈羅素論自由〉(上、下)，署名艾群，《自由陣線》，20卷11-12期，頁9-11、7-9，1954年11月。
55. 〈人生的徬徨——從《星星、月亮、太陽》說起〉，《人生》，9卷3期，頁12-14，1954年12月。
56. 〈自由本論〉(上、中、下)，《人生》，9卷5-7期，頁8-9又轉13、8-10、12-13，1955年1、2月。
57. 〈人生通訊——問題簡答〉，《人生》，9卷8期，頁26，1955年3月。
58. 〈五四文化精神的反省——兼論今後文化運動的方向〉，《自由陣線》，22卷11期，頁5-6、22，1955年5月。
59. 〈「文明」與「文化」釋名〉，《自由陣線》，23卷4期，頁7-8，1955年6月。
60. 〈論文化整體〉(一至三)，《自由陣線》，23卷6-8期，頁19-22、10-12、20，1955年6、7月。
61. 〈法國政治學派的兩大史學——讀史隨記之一〉，《新亞校刊》，第7期，頁8-10，1955年10月。
62. 〈記湯因比在哈佛大學的講演——當前世界中基督教與非基督教的信仰〉，《海瀾》，第2期，頁4-6，1955年12月。
63. 〈東漢政權之建立與士族大姓之關係〉，《新亞學報》，1卷2期，頁209-280，1956年2月。
64. 〈奇跡的出現——聖女貞德之死〉，署名艾群，《自由陣線》，26卷12期，頁24，1956年4月。
65. 〈貞德之死——聖女貞德之死〉，署名艾群，《自由陣線》，27卷3期，頁24，1956年5月。
66. 〈聖德不朽——聖女貞德之死〉，署名艾群，《自由陣線》，27卷4期，頁24，1956年5月。

67. 〈自由是甚麼？〉，羅素著，余英時譯，許冠三註，《自由陣線》，29卷9期，1956年12月。
68. 〈章實齋與柯靈烏的歷史思想〉，《自由學人》，3卷2、4期，頁5-24，1957年10月。
69. 〈工業文明之精神基礎〉(上、中、下)，《祖國週刊》，24卷5-7期，頁7-11、10-14、10-13，1958年10-11月。
70. 〈陳寅恪先生《論再生緣》書後〉，《人生》，17卷2期，頁24-29，1958年12月。
71. 〈論學者宗主與門戶〉，《新亞生活》，2卷3期，頁10，1959年6月。
72. 〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《新亞學報》，4卷1期，頁25-144，1959年8月。
73. 〈文藝復興與人文思潮〉，《新亞書院學術年刊》，第1期，頁1-24，1959年10月。
74. 〈人文思潮及其影響〉，《大學生活》，5卷23期，頁4-14，1960年4月。
75. 〈西方古典時代之人文思想〉，《祖國週刊》，32卷4期，頁6-11、封底，1960年10月；《人生》，22卷3、4期，頁11-16、25-27及上接24，1961年6-7月。
76. 〈論學書簡〉，《人生》，21卷7、8期合刊，頁38-39，1961年2月。
77. 〈涵養新知，商量舊學〉，《明報月刊》，1卷4期，頁2-7，1966年4月。
78. 〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，《中國學人》，第2期，頁19-42，1970年9月。
79. 〈方中履及其古今釋疑——跋影印所謂黃宗羲授書隨筆〉，《書目季刊》，6卷3、4期合併，頁59-71，1972年6月。
80. 〈《方以智晚節考》自序〉，《中國學人》，第4期，頁87-88，1972年7月。
81. 〈月會講詞——一九七三年九月十四日本校第一四三次月會〉，與孫國棟合作，《新亞生活》，1卷2期，頁1-2，1973年10月。
82. 〈史學、史家與時代〉，余英時講、陳懿行等記錄，《幼獅月刊》，39卷5期，頁2-11，1974年5月；另分兩次刊於《新亞生活》，2卷1-2期，頁1-5、1-5，1974年9-10月，題爲〈史學、史家與時代・上、下——一九七三年十二月二日本校文學院與研究所文化講座講詞〉；又收入中華文化復興運動推行委員會主編：《中國史學論文選集》，第2輯，頁85-109，臺北：幼獅文化事業公司，1977年12月。

83. 〈近代紅學的發展與紅學革命——一個學術史的分析〉，《香港中文大學學報》，2卷1期，頁1-30，1974年6月；另刊於《明報月刊》，10卷6期，頁2-11，1975年6月，又收入余英時、周策縱、周汝昌等著，《四海紅樓》，上冊，頁4-24，北京：作家出版社，2006年9月。
84. 〈紅樓夢的兩個世界〉，《香港中文大學學報》，2卷1期，頁217-239，1974年6月；另又刊於《幼獅月刊》，42卷4期，頁18-27，1975年10月；《中華文化復興月刊》，9卷6期，頁9-18，1976年6月；《聯合報》，1977年12月29日，聯合副刊12版。
85. 〈爲「新亞精神」進一新解〉，《新亞生活》，1卷11期，頁1-3，1974年7月。
86. 〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同」論〉，《新亞書院學術年刊》，16期，頁109-140，1974年9月；《史學選集》，頁814-854，1976年9月。
87. 〈戴東原與伊藤仁齋〉，《食貨月刊》，4卷9期，頁369-376，1974年12月。
88. 〈關於紅樓夢的作者和思想問題的商榷〉，《紅樓夢研究專刊》，第11輯，頁49-58，1974年12月。
89. 〈《錢穆先生八十歲紀念論文集》弁言〉，收錄於錢穆先生八十歲紀念論文集編輯委會編，《錢穆先生八十歲紀念論文集》，頁壹-弍，香港：新亞研究所，1974年。

    案：此文未署作者名，然實為余先生所作。

90. 〈戴震的經考與早期學術路向——兼論戴震與江永的關係〉，收錄於錢穆先生八十歲紀念論文集編輯委會編，《錢穆先生八十歲紀念論文集》，頁29-64，香港：新亞研究所，1974年。
91. 〈余英時先生來信〉，《南北極》，第56期，頁26，1975年1月。
92. 〈中國現代的民族主義和知識份子——敬悼蔣總統逝世〉，《聯合報》，1975年5月1日，聯合副刊12版；《海外學人》，第40期，頁2-7，1975年5月；《中華月報》，1975年9月號(總第720期)，頁25-29，1975年9月；另刊於周陽山、楊肅獻編《近代中國思想人物論——民族主義》，頁557-568，臺北：時報文化出版公司，1980年6月。
93. 〈我對於新亞校友會的期望〉，《新亞生活》，2卷9期，頁1，1975年5月。
94. 〈戴震與清代考證學風〉，《新亞學報》，11卷下冊，頁437-492，1975年9月。

95. 〈校慶賀函——前校長余英時博士賀函〉，《新亞生活》，3卷2期，頁2，1975年10月。
96. 〈略論清代儒學的新動向——《戴震與章學誠》自序〉，《中華月報》，1975年11月號(總第722期)，頁4-7，1975年11月。
97. 〈劉大中先生與新亞書院〉，《新亞生活》，3卷4期，頁1-2，1975年12月；另刊於《中國學人》，第6期，頁241-243，1977年9月。
98. 〈清代儒家知識主義的興起論〉，《清華學報》，11卷1、2期，頁105-146，1975年12月。
99. 〈清代思想史的一個新解釋〉，《中華月報》，1975年12月號(總第723期)，頁5-17，1975年12月；《中華文化復興月刊》，9卷1期，頁14 -27，1976年1月；又收入項維新、劉福增主編，《中國哲學思想論集》，第5冊，清代篇，頁11-48，臺北：牧童出版社，1976年8月。
100. 〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉(一至七)，《聯合報》，1976年1月19-25日，聯合副刊12版；《明報月刊》，11卷2-3期，頁2-8、24-32，1976年2-3月；又收入項維新、劉福增主編，《中國哲學思想論集》，第1冊，總論篇，頁107-150，臺北：牧童出版社，1976年8月；中國通史教學研討會編，《中國通史論文選》，頁91-138，臺北：華世出版社，1979年9月。
101. 〈「君尊臣卑」下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」餘論〉，《聯合報》，1976年4月12-16日，聯合副刊12版。
102. 〈尊重學術文化的獨立領域〉，《聯合報》，1976年10月15日，2版。
103. 〈江寧織造曹家檔案中的「西花園」考〉，《中國時報》，1976年12月24-25日，人間副刊12版。
104. 〈說鴻門宴的座次〉，《沈剛伯先生八秩榮慶論文集》，頁85-92，臺北：聯經出版事業公司，1976年12月；《聯合報》，1977年1月13-14日，聯合副刊12版。
105. 〈天變道亦變——元旦感言之一〉，《明報月刊》，12卷1期，頁7-8，1977年1月。
106. 〈懋齋詩鈔中有關曹雪芹生平的兩首詩考釋〉，《幼獅月刊》，45卷1期，頁14-18，1977年1月；《中國學人》，第6期，頁55-66，1977年9月。
107. 〈回說鴻門宴的坐次〉，《聯合報》，1977年2月7日，聯合副刊12版。

108. 〈眼前無路想回頭——再論紅樓夢的兩個世界兼答趙岡兄〉（上、下），《中華文化復興月刊》，10卷2-3期，頁56-66、69-79，1977年2-3月；此上下兩文另外在《明報月刊》分爲四期發表，12卷2-5期，頁2-8、61-67、60-65、79-84，1977年2-5月；又收入余英時、周策縱、周汝昌等著，《四海紅樓》，下冊，頁385-424，北京：作家出版社，2006年9月。
109. 〈大學與中國的現代化〉，《新亞生活》，5卷5期，頁1-3，1978年1月。
110. 〈題字〉，《新亞生活》，5卷7期，頁3，1978年3月。
111. 〈中國古代知識階層的興起與發展〉，《中央研究院成立五十周年紀念論文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁231-289，1978年6月；又收入中國上古史編輯委員會編，《中國上古史・待定稿》，第四本，頁51-109，臺北：中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會，1985年7月。
112. 〈五四運動的檢討〉，《古今談》，157期，頁8-10，1978年6月。
113. 〈有感於「悼唐」風波〉，《明報月刊》，13卷8期，頁33-36，1978年8月。
114. 〈方以智晚節考補證〉，《屈萬里先生七秩榮慶論文集》，頁553-562，臺北：聯經出版事業公司，1978年10月。
115. 〈敦敏、敦誠與曹雪芹的文字因緣〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，9卷上冊，頁67-84，1978年。
116. 〈急不及待乎？——中國統一問題〉，《明報月刊》，14卷3期，頁97，1979年3月。（譯自1979年1月26日《紐約時報》）
117. 〈從「反智論」談起〉，《中國時報》，1979年3月14日，人間副刊12版。
118. 〈中國史學的現階段：反省與展望——代「發刊辭」〉，《中國時報》，1979年4月20-22日，人間副刊12版；《時報週刊》，第79-80期，1979年6月3、10日；《史學評論》，第1期，頁1-24，1979年7月；《出版與研究》，第55期，頁9-18，1979年10月；又收入中華文化復興運動推行委員會主編：《中國史學論文選集》，第4輯，頁1-23，臺北：幼獅文化事業公司，1981年10月。
119. 〈「五四運動」與中國傳統〉，《聯合報》，1979年4月21日，聯合副刊12版。
120. 〈五四文化精神的反省〉，收入周策縱等，《五四與中國》，頁407-421，臺北：時報文化出版公司，1979年5月。

案：此文原收錄於《文明論衡》，原題為〈五四文化精神的反省與檢討——兼

論今後文化運動的方向〉。又此文前半部原為〈五四運動的再檢討〉(《人生》，7卷12期，頁3-4、6，1954年5月)，後半部則為〈五四文化精神的反省——兼論今後文化運動的方向〉(《自由陣線》，22卷11期，頁5-6、22，1955年5月)。

121. 〈名教危機與魏晉士風的轉變〉，《食貨月刊》，9卷7、8期合併，頁247-268，1979年11月。
122. 〈方以智死節新考〉，《明報月刊》，14卷12期，頁10-13，1979年12月。
123. 〈方以智晚節考新證〉，《新亞學術集刊》，第2期，頁1-13，1979年。
124. 〈跋方以智死節新考〉，《新亞學術集刊》，第2期，頁15-20，1979年。
125. 〈曹雪芹的反傳統思想〉，《中國時報》，1980年8月18-19日，8版；又收錄於余英時、周策縱等，《曹雪芹與紅樓夢》，頁14-33，臺北：里仁書局，1985年1月。
126. 〈知識份子的特性與責任〉，余英時、周策縱、陶晉生、王聿均講述，《聯合報》，1980年8月25日，2版。
127. 〈道統與政統之間：中國知識份子的原始型態〉，《中國時報》，1980年11月22-25日，8版；又刊載於《中央研究院國際漢學會議論文集：歷史考古組》，中冊，頁925-944，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1981年10月；中華文化復興運動推行委員會主編，《中國史學論文選集》，第5輯，頁179-214，臺北：幼獅文化事業公司，1984年3月。
128. 〈從中國的觀點看毛澤東的歷史位置〉，《明報月刊》，16卷2期，頁28-30，1981年2月。
129. 〈試論中國文化的重建問題〉，《海外學人》，第104期，頁2-14，1981年3月。
130. 〈顧頡剛、洪業與中國現代史學〉，《聯合報》，1981年4月25日，8版；另刊於《明報月刊》，16卷5期，頁57-61，1981年5月；又收錄於顧潮編，《顧頡剛學記》，頁34-42，北京：三聯書店，2002年5月。
131. 〈顧頡剛的史學與思想補論——兼答唐文標先生的「文字障」〉，《聯合月刊》，第2期，頁80-82，1981年9月。
132. 〈革命尚未成功，同志仍須努力——從思想史角度看辛亥革命〉，《聯合報》，1981年10月10日，國慶特稿15版。
133. 〈從史學看傳統——《史學與傳統》序〉，《中國時報》，1981年12月27-29

日，8版；另刊於《幼獅學誌》，16卷4期，頁13-24，1981年12月；《明報月刊》，17卷1期，頁107-111，1982年1月。

134.〈翻譯與外來觀念〉，收入黃進興、康樂編，《歷史學與社會科學》，頁5-15，臺北：華世出版社，1981年12月。

135.〈「水能載舟，亦能覆舟」〉，《明報月刊》，17卷1期，頁14-17，1982年1月。

136.〈中國國民黨與思想現代化〉，《中央月刊》，14卷5期，頁30-35，1982年3月。

137.〈血淚凝成真精神〉，《中國時報》，1982年4月2日，人間副刊8版。

138.〈意識形態與中國現代思想史〉，《中國時報》，1982年8月11-16日，人間副刊8版；又收錄於時報文教基金會編，《近代中國的變遷與發展》，頁136-158，臺北：時報文化出版公司，2002年7月。

139.〈學術思想與意識形態〉，《明報月刊》，17卷8期，頁18-25，1982年8月。

140.〈中央研究院的功能與院士選舉〉，《中央月刊》，14卷10期，頁20-21，1982年8月。

141.〈香港問題私議〉，《明報月刊》，17卷11期，頁5-6，1982年11月

142.〈陳寅恪的學術精神和晚年心境〉（上、下），《明報月刊》，18卷1-2期，頁17-25；16-28，1983年1-2月；，《中國時報》，1983年3月18-20、22-29日，人間副刊8版。

143.〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《史學評論》，第5期，頁19-98，1983年1月。

144.〈民族意識與國家觀念〉，《中國時報》1983年3月2-3日；又刊於《明報月刊》，18卷12期，頁3-7，1983年12月2版。

145.〈中國近代思想史上的胡適——《胡適之先生年譜長編初稿》序〉（一至十一），《聯合報》，1983年5月4-14日，副刊8版；另分三期刊於《明報月刊》，18卷5-7期，頁19-31、32-36、85-90，1983年5-7月；此文另分上下篇刊於《傳記文學》，44卷5-6期，頁54-6、101-113，1984年5-6月。

146.〈年譜學與現代的傳記觀念〉，《傳記文學》，42卷5期，頁10-15，1983年5月。

147.〈傳統文化與現實政治〉，《聯合月刊》，第23期，頁69-75，1983年6月。

148.〈陳寅恪晚年詩文釋證〉（上、下），《明報月刊》，19卷7-8期，頁3-10、17-25，

1983年7-8月。

149.〈中國古代死後世界觀的演變〉，《中國時報》，1983年9月2-6日，人間副刊8版；《明報月刊》，18卷9期，頁12-20，1983年9月；《聯合月刊》，第26期，頁81-89，1983年9月。

150.〈陳寅恪晚年心境新證〉(上、下)，《明報月刊》，19卷10-11期，頁9-13、13-20，1983年10-11月；另刊於《中國時報》，1984年11月13-17日，人間副刊8版。

151.〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，《聯合月刊》，第27期，頁110-113，1983年10月。

152.〈國家觀念與民族意識〉(上、下)，《中國時報》，1983年12月2-3日，2版。

153.〈從價值系統看中國文化的現代意義——中國文化與現代生活總論〉，《中國時報》，1984年1月1日，14、15版。

154.〈再論學術思想與意識形態〉(上、下)，《明報月刊》，19卷3、4期，頁38-47、4-10，1984年3、4月。

155.〈從心理與文化層面看意識形態〉，《中國時報》，1984年5月13日，人間副刊8版。

156.〈文化建設私議——人文學術的研究是當務之急〉(上、中、下)，《中國時報》，1984年5月23-25日；3、2、3版。

157.〈哈伯瑪斯「批判理論」與意識形態〉，《中國時報》，1984年6月13-15日，人間副刊8版；又刊於《中山社會科學學報》，8卷1期，頁1-16，1994年春。

158.〈讀陳寅恪先生寒柳堂集感賦二律〉，《明報月刊》，19卷6期，頁8，1984年6月。

159.〈壽錢賓四師九十並序〉，《中央日報》，1984年7月12日，副刊12版；《明報月刊》，19卷7期，頁29，1984年7月；《史學評論》，第8期，1984年7月(未標頁碼)；《新亞生活》，12卷1期，頁3，1984年9月；《新亞學報》，第15卷，《錢穆先生九秩榮慶論文集》，1986年6月。(未標頁碼)

案：《中央日報》、《史學評論》與《新亞學報》所載者未附序。

160.〈陳寅恪的「欠斫頭」詩文發微〉，《聯合報》，1984年7月19-20日，聯合副刊8版。

161.〈道統與政統之間〉，《中國文化月刊》，第60期，頁102-128，1984年10月。

162.〈中國知識分子的創世紀〉(上、下)，《聯合文學》，1卷2-3期，頁10-13、

10-16，1984年12月-1985年1月；又收入余英時等著，《挑戰與再生》，頁33-62，臺北：幼獅文化事業公司，1985年4月。

163. 〈一葉知秋——中共批判馬克思主義的始點〉(上、下)，《中國時報》，1985年2月5-6日，3版。

164. 〈「著書今興洗煩冤」——汪榮祖先生「賸有文章供笑罵」讀後〉，《中國時報》，1985年3月9-15日，人間副刊8版。

165. 〈二次戰後人類社會〉，《中央日報》，1985年3月19-20日，2版。

166. 〈台灣、香港、大陸的文化危機與趣味取向〉，《明報月刊》，20卷4期，頁3-7，1985年4月；《聯合報》，1985年4月11日，2版，題爲〈香港和大陸文化危機與趣味取向〉；《中國時報》，1986年1月1日，人間副刊8版，題爲〈文化危機與趣味取向〉；又刊於《中國地方文獻協會年刊》，頁12-16，1987年3月。

案：《明報月刊》與《中國時報》所刊二文較全，然中間略有不同，《聯合報》所載者則僅為《明報月刊》所刊文之後半部。

167. 〈如何解決劉案的後遺症〉，《中國時報》，1985年4月22日，3版。

168. 〈方以智自沉惶恐灘考〉(上、下〉，《明報月刊》，20卷4-5期，頁37-43、32-36，1985年4-5月。

169. 〈「常僑居是山，不忍見耳」——談我的「中國情懷」〉，《聯合報》，1985年6月11日，聯合副刊8版；《明報月刊》，20卷6期，頁 3-5，1985年6月。

170. 〈韋伯觀點與「儒家倫理」序說〉，《中國時報》，1985年6月19日，人間副刊8版。

171. 〈儒家精神與商人精神〉，《聯合報》，1985年6月20-21日，2版；《中國時報》，吳齊仁整理，1985年6月20日，人間副刊8版。

案：此文為余先生於1985年6月19日在新竹清華大學發表的專題演講，其時臺北各大報皆有刊載，惟《聯合報》所載是經余先生親自校補，故較為詳細。

172. 〈魏晉與明末文人思想、生活的比較——六月二十三日在清華大學演講全文〉，《聯合報》，1985年6月25日，聯合副刊8版。

案：此演講內容又刊登於《中國時報》，1985年6月24-25日，人間副刊8版，題為〈魏晉與明清文人生活與思想之比較〉(吳齊仁整理)。

173. 〈天下爲公和領袖人才的培養〉，《聯合報》，1985年8月27日，3版。

174. 〈中共接班運動的歷史意義〉(上、下)，《中國時報》，1985年9月25-26日，

2版；又刊載於《中國大陸研究教學參考文摘》，第21期，頁12-18，1985年10月。

175. 〈「弦箭文章那日休」？〉，《明報月刊》，20卷10期，頁33-37，1985年10月。
176. 〈文史互證，顯隱交融——談怎樣通解陳寅恪詩文中的「古典」和「今情」〉，《聯合報》，1985年10月18-20日，8版。
177. 〈《儒道天論發微》序〉，收錄於傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生書局，頁i-iii，1985年10月；另刊於《中國書目季刊》，19卷3期，頁27-28，1985年12月。
178. 〈儒家君子的理想〉，《明報月刊》，20卷11期，頁40-46，1985年11月。
179. 〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《知識份子》，2卷2期(1985年冬季號)，頁3-45，1985年冬。
180. 〈「星星之火可以燎原！」〉，《中國時報》，1986年1月1日，2版。
181. 〈「對塔說相輪」——談現代西方的思想動態〉，《聯合報》，1986年1月1日，聯合副刊8版；《明報月刊》，21卷1期，頁6-10，1986年1月；另刊於《鵝湖月刊》，13卷2期，頁6-11，1987年8月。
182. 〈時報文化基金會成立祝詞〉，《中國時報》，1986年3月1日，2版。
183. 〈虎年說風——丙寅爲中華民國祝新歲〉，《聯合報》，1986年3月4-5日，2版；另刊於《聯合月刊》，第56期，頁8-11，1986年3月，題爲〈虎年說風——丙寅爲中華民國祝新歲、進諍言〉。
184. 〈對《當代》的期待〉，《中國時報》，1986年5月5日，人間副刊8版。
185. 〈消融歧見，相忍謀國〉，《聯合報》，1986年5月26日，2版。
186. 〈關於韋伯、馬克思與中國史研究的幾點反省——《中國近世宗教倫理與商人精神》自序〉，《明報月刊》，21卷5期，頁11-18，1986年5月。
187. 〈敬業的精神——爲《百姓》創刊五周年作〉，《百姓》半月刊，第121期，頁30-31，1986年6月。
188. 〈對塔說相輪」補篇——對評者的答覆〉，《明報月刊》，21卷6期，頁19-25，1986年6月；另刊於《鵝湖月刊》，13卷2期，頁19-27，1987年8月。
189. 〈漢代循吏與文化傳播・上：文化篇〉，《九州學刊》，1卷1期，頁9-24，1986年9月；《聯合報》，1987年1月10-14日，聯合副刊8版。
190. 〈「用志不分，乃凝於神」——吳清源《以文會友》讀後〉，《明報月刊》，

21卷10期，頁29-30，1986年10月。

191. 〈明明直照吾家路〉，《中國時報》，1986年11月26日，人間副刊8版。

192. 〈漢代循吏與文化傳播・中：循吏篇(上)〉，《九州學刊》，1卷2期，頁1-22，1986年12月。

193. 〈關於「新教倫理」與儒學研究〉，《九州學刊》，1卷2期，頁103-107，1986年12月。

194. 〈漢代循吏與文化傳播・下：循吏篇(下)〉，《九州學刊》，1卷3期，頁1-22，1987年3月。

195. 〈跋新發現的陳寅恪晚年的兩封信〉，《明報月刊》，22卷4期，頁81-87，1987年4月；另刊於《當代》，第12期，頁84-92，1987年4月。

196. 〈廣乖離論——國史上分裂時期的家族關係〉，《聯合報》，1987年9月23-24日，聯合副刊8版。

197. 〈欲超勝負入中年——林海峰紐約名人戰紀感〉，《聯合報》，1987年9月28日，聯合副刊 8版。

198. 〈略說中西知識分子的源流與異同：《士與中國文化》自序〉，《九州學刊》，2卷1期，頁1-8，1987年9月。

199. 〈結合海外菁英發揚中國文化評審後的感想〉，《中國時報》，1987年10月2日，2版。

200. 〈「窮則變 變則通」：二十一世紀將是中國人的世紀〉，《中國時報》，1988年1月1日，人間副刊18版。

201. 〈建立新的文化價值標準〉，《中央日報》，1988年1月2日，2版。

202. 〈前瞻和期待——爲中國史開新局〉，《聯合報》，1988年1月2日，2版。

203. 〈和衷共濟，建立新秩序〉，《聯合報》，1988年1月14日，2版。

204. 〈以建立民主的新秩序告慰經國先生〉，《中國時報》，1988年1月15日，3版。

205. 〈和平理性、必然的統一之路——爲「三民主義統一中國」進一新解〉，《聯合報》，1988年1月20日，3版。

206. 〈吾見其進，未見其止——經國先生的現實與理想〉，《中央日報》，1988年1月26日，2版。

207. 〈國民黨的新機運〉，《中國時報》，1988年1月28日，2版。

208. 〈談歷史知識及普及化的問題〉，《中央日報》，1988年1月29日，中央副刊

8版。

209.〈充實中央民意機構方案兼顧法統與實際需要〉，《中央日報》，1988年2月4日，2版。

210.〈夫惟不居，是以不去——黨政分離與公平競爭〉，《聯合報》，1988年2月9日，2版。

211.〈兩岸文化交流此其時矣！〉，《聯合報》，1988年3月11日，2版。

212.〈「創新」與「保守」〉，《中央日報》，1988年3月26日，18版。

213.〈三民主義與中國統一〉，《中央日報》，1988年4月9日，3版。

214.〈我所承受的五四遺產〉，《中國時報》，1988年5月3日，人間副刊18版。

215.〈傳統文化與現實政治〉(上、中、下)，《聯合報》，1988年5月29-31日，2版。

216.〈世界新體系下台灣的兩大課題——寫在「迎接挑戰開創新政」研討會舉行首日〉，《中國時報》，1988年6月1日，2版。

217.〈一篇有血有淚的動人文字——項武忠「釣運的片段回憶並寄語青年朋友」讀後感〉，《中國時報》，1988年6月2日，人間副刊18版。

218.〈談海峽兩岸關係〉，《中央日報》，1988年6月11日，3版。

219.〈儒家倫理與商人精神〉(上、下)，《聯合報》，1988年6月20-21日，2版。

220.〈文化層次的對話而不談判，大陸政策必須重新檢討〉，《中央日報》，1988年7月2日，2版。

221.〈民主罪言，臺灣解嚴一週年獻詞〉，《聯合報》，1988年7月2日，2版。

222.〈吾曹不出如蒼生何」的梁漱溟先生〉，《百姓》半月刊，第172期，頁17，1988年7月。

223.〈民主與文化重建〉(上、下)，《聯合報》，1988年8月17-18日，2版；又收入高英茂編，《二十一世紀基金會成立紀念論文集》，頁219-230，臺北：二十一世紀基金會，1988年8月。

224.〈現代儒學的困境〉，《中國時報》，1988年8月29日，人間副刊18版。

225.〈「三年有成」——時報文化基金會第三屆獎學金評審會議感言〉，《中國時報》，1988年10月2日，2版。

226.〈當斷不斷，反受其亂——論雙向交流的大陸政策〉，《中央日報》，1988年11月2日，3版。

227.〈航向九〇年代〉，《聯合報》，1989年1月2日，特刊6-7版。

228. 〈大陸民主運動的再出發〉，《中國時報》，1989年2月25日，3版。
229. 〈大陸民主運動的新突破——布希北京之行的意外收穫〉，《聯合報》，1989年2月28日，3-4版。
230. 〈「五四」的吸引力〉，《聯合報》，1989年5月4日，五四特刊24版；《歷史月刊》，第16期，頁33-57，1989年5月。
231. 〈「五四」重回知識分子的懷抱〉，《中國時報》，1989年5月5-6日，人間副刊23版；又收入周陽山主編，《從五四到新五四》，頁622-632，臺北：時報文化出版公司，1989年6月。
232. 〈「天地變化草木蕃」——大陸「新五四」運動偉大成就〉，《聯合報》，1989年5月23日，5版；另刊於《從五四到新五四》，頁635-643，臺北：時報文化出版公司，1989年6月。
233. 〈槍彈只能殺人，不能扼殺民主怒潮——寫在共軍硬闖天安門血腥鎮壓大陸民主運動之夜〉，《中國時報》，1989年6月4日，6版；又收入《國是問題研析》，系列九，《民主與自由的怒吼——論中共血腥鎮壓民主運動》，頁1-8，臺北：行政院新聞局，1989年6月。
234. 〈四十年的矛盾與悲劇——一個集權的政黨正在解體之中〉，《中國時報》，1989年9月27日，3版。
235. 〈民主乎？獨立乎？〉，《聯合報》，1989年12月2日，4版。
236. 〈民主運動與領袖人才〉，《中國時報》，1989年12月27日，人間副刊31版。
237. 〈一九八九年世變的啓示〉，《聯合報》，1990年1月1日，元旦特刊6版。
238. 〈臺灣的認同與定位——一個歷史的觀察〉，《中國時報》，1990年2月11日，7版。
239. 〈論文化超越〉，《中國時報》，1990年2月13-15日，人間副刊31版；另刊載於《學術集林》，第1卷，頁93-109，上海：遠東出版社，1994年8月。
240. 〈全體起立，面子政治化〉，《聯合報》，1990年2月13日，3版。
241. 〈《走向民主政治——嚴家其中國政治論文集》序〉，收錄於嚴家其，《走向民主政治——嚴家其中國政治論文集》，頁①－⑥，臺北：時報文化出版公司，1990年2月；另刊於《當代》，第51期，頁86-90，1990年7月，題爲〈海峽彼岸的「兩個中國」——《嚴家其政治論集》序〉，另附有〈作者按語〉，頁84-85。
242. 〈「以仁心說，以學心德，以公心辯」〉，《中國時報》，1990年3月5日，

13版；《新聞評議》，第184期，頁7-8，1990年4月。

243. 〈危機與轉機——可望可及的新理想主義：對李總統的兩點期待〉，《聯合報》，1990年3月21日，特刊7版。

244. 〈中國近代思想史中的激進與保守〉(上、中、下)，《歷史月刊》，第29-31期，頁135-146、106-111、132-136，1990年5、7、8月。

245. 〈全面「異化」的一年〉，《聯合報》，1990年6月3日，「六四事件周年特刊」，7版。

246. 〈「破山中賊易，破心中賊難」〉，《九十年代》，第245期，頁40-41，1990年6月。

247. 〈爲《九十年代》臺灣版寫幾句話〉，余英時等，《九十年代》，第245期，頁116-117，1990年6月。

248. 〈學者應另尋空間發揮影響力〉，《中國時報》，1990年7月4日，3版。

249. 〈一生爲故國招魂——敬悼錢賓四師〉，《聯合報》，1990年9月6-7日，聯合副刊29版；另刊於《新亞生活》，22卷9期，頁4-5，1995年5月。(節錄)

250. 〈「猶記風吹水上鱗」——敬悼錢賓四師〉，《中國時報》，1990年9月26日，人間副刊31版；另刊載於《錢穆紀念館館刊》，第1期，頁18-24，1993年6月。

251. 〈政府和社會的諍友——中國時報四十周年獻詞〉，《中國時報》，1990年9月29日，3版。

252. 〈周禮考證和周禮的現代啓示〉，《新史學》，1卷3期，頁1-27，1990年9月；另刊於《中國文化》(風雲時代)，第3期，頁174-183，1990年12月，改題爲〈周禮考證和周禮的現代啓示——金春峰《周官之成書及其反映的文化與時代新考》序〉；又收錄於金春峰，《周官之成書及其反映的文化與時代新考》，頁1-26，臺北：東大圖書公司，1993年11月。

253. 〈吳君火獅行誼〉，收錄於黃進興，《半世紀的奮鬥：吳火獅先生口述傳記》，頁316-319，臺北：允晨文化實業公司，1990年10月。

案：此文作於1986年12月8日。

254. 〈胡適與中國的民主運動——紀念胡適一百虛歲的生日〉，《聯合報》，1990年12月18日，聯合副刊25版。

255. 〈待從頭，收拾舊山河〉，《二十一世紀》，第2期，頁5-7，1990年12月。

256. 〈誰期海外發新枝——敬悼楊聯陞先生〉(一至四)，《中國時報》，1991年1

月22、24-26日，人間副刊27版。

257.〈人權思想的歷史回顧〉，余英時等，《民主中國》，第6期，頁50-57，1991年2月。

258.〈士魂商才」——中國近世宗教倫理與商人精神日譯本自序〉，《二十一世紀》，第5期，頁107-109，1991年6月。

259.〈世界解構兩岸解凍〉，《天下雜誌》，第121期，頁76-83，1991年6月。

260.〈我的讀書方法——怎樣讀中國書〉，《中國時報》，1990年7月26日，讀書生活38版；又刊於《山東大學研究生學志》，2005年1期，頁98-100，2005年3月。

261.〈思想交流及其文化後果〉，收錄於陳奎德主編，《中國大陸當代文化變遷(1979-1989)》，頁1-6，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1991年7月。

262.〈中國知識分子的邊緣化〉，《二十一世紀》，第6期，頁15-25，1991年8月。

263.〈報運與國步——爲聯合報創刊四十周年作〉，《聯合報》，1991年9月16日，四十周年特刊33版。

264.〈資本主義的新啓示——《資本主義與廿一世紀》序〉，收錄於黃仁宇，《資本主義與廿一世紀》，頁i-vii，臺北：聯經出版事業公司，1991年11月；又刊於《聯合報》，1991年11月12日，聯合副刊25版，題爲〈重回文明的正流——談黃仁宇的「資本主義與二十一世紀」〉。

案：二文大體一致，然仍略微有些不同。

265.〈費正清與中國〉(一至十一)，《中國時報》，1991年12月16-26日，人間副刊；又收錄於傅偉勳、周陽山主編，《西方漢學家論中國》，頁1-44，臺北：正中書局，1993年4月，題爲〈開闢美國研究中國史的新領域——費正清的中國研究〉。

266.〈和平演變與中國遠景〉，《中國時報》，1992年1月5日，2版。

267.〈陳獨秀與激進思潮——《陳獨秀與中國共產黨主義運動》序〉，收錄於郭成棠，《陳獨秀與中國共產黨主義運動》，頁3-12，臺北：聯經出版事業公司，1992年1月；又刊於《歷史月刊》，第47期，頁81-87，1991年12月，題爲〈陳獨秀與中國共產主義〉。

268.〈海洋中國的尖端——臺灣〉，《聯合報》，1992年2月1日，聯合副刊25版。

269.〈中國知識人之史的考察〉，《中華文化的過去、現在和未來：中華書局成立八十週年紀念論文集》，頁458-476，北京：中華書局，1992年3月。

270.〈中國未來八人談〉，余英時等，《中國政情》，第1期，頁26-29，1992年4月。

271.〈再論中國現代思想中的激進與保守——答姜義華先生〉，《二十一世紀》，第10期，頁142-149，1992年4月。

272.〈民間社會與中國傳統〉(上、中、下)，《中國時報》，1992年6月10-12日，人間副刊27版。

273.〈六四過後的浮想〉，《聯合報》，1992年6月19日，聯合副刊43版。

274.〈談魯迅與周作人〉，《中國時報》，1992年7月30日，人間副刊27版；《明報月刊》27卷8期，頁33-34，1992年8月。

275.〈通過和平方式重回文明正流——《試論和平演進》讀後感〉，《百姓》半月刊，第267期，頁8-9，1992年7月；又收入許家屯，《試論和平演進——世界社會主義運動低潮後的反思(及名家評論)》，頁130-136，香港：百姓文化事業公司，1992年10月。

276.〈錢穆與新儒家〉，《中國文化》(風雲時代)，第6期，頁1-23，1992年9月；《新亞學報》，16卷(下冊)，《紀念錢穆先生論文集》，頁99-128，1993年2月。

277.〈馬克思主義在近代中國的發展〉，《哲學雜誌》，第2期，頁2-9，1992年9月。

278.〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，收入余英時等著，《中國歷史轉型時期的知識分子》，頁35-42，臺北：聯經出版事業公司，1992年9月。

279.〈代前言——開幕詞〉，收入蘇曉康主編，《從五四到河殤》，頁1-2，臺北，風雲時代出版公司，1992年9月。

280.〈中國大陸之外的中國文化〉，收入蘇曉康主編，《從五四到河殤》，頁39-45，臺北，風雲時代出版公司，1992年9月。

281.〈談郭沫若的古史研究：莫道人間總不知〉(上、中、下)，《中國時報》，1992年10月21-23日，人間副刊27版；《明報月刊》，27卷10期，頁28-35，1992年10月。

282.〈《魏晉清談》序〉，收錄於唐翼明，《魏晉清談》，頁1-12，臺北：東大圖書公司，1992年10月。

283.〈歷史女神的新文化動向與亞洲傳統的再發現〉，吳秀玲譯，《九州學刊》，5卷2期，頁5-18，1992年10月。

284. 〈章學誠文史校讎考論〉,《歷史語言研究所集刊》,第64本第1分,頁205-221,1993年3月；又收在《中國文化》(風雲時代),第10期,頁27-36,1994年8月；四川大學歷史系編,《冰繭彩絲集：紀念繆鉞教授九十壽辰暨從教七十年論文集》,頁493-514,成都出版社,1994年。
285. 〈王僧虔誡子書與南朝清談考辨〉,《中國文哲研究集刊》,第3期,頁173-196,1993年3月；另刊於《中國文化》第(風雲時代),第8期,頁22-31,1993年6月。
286. 〈中國近百年價值觀的變遷〉,《明報月刊》,28卷4期,頁60-66,1993年4月。
287. 〈香港與中國學術研究〉,《二十一世紀》,第17期,頁4-7,1993年6月。
288. 〈群己之間——中國現代思想史上的兩個循環〉,《明報月刊》,28卷8期,頁106-108,1993年8月。
289. 〈民主、天安門與兩岸關係——一位母親的來信〉(上、下),《中國時報》,1993年9月7-8日,人間副刊27版。
290. 〈打天下的光棍——毛澤東與中國史〉(一至四),《中國時報》,1993年10月23-26日,人間副刊27版。
291. 〈人文研究斷源頭——泛政治化最可愛〉,《聯合報》,1993年12月25日,4版。
292. 〈民主化,重新整裝待發——從中國國家與社會關係看二十一世紀中國民主化的前途〉,《聯合報》,1993年12月28日,3版。
293. 〈曾國藩與士大夫之學〉,《故宮學術季刊》,11卷2期,頁79-95,1993年12月。
294. 〈談「天地君親師」的起源〉,《中央日報》,1994年1月26日,中央副刊16版。
295. 〈《當代中國研究》出版祝詞〉,《當代中國研究》第40期,頁10-11,1994年1月。
296. 〈記艾略特與中國學社的緣起〉,《中央日報》,1994年2月7日,中央副刊16版。
297. 〈對革命的盲目崇拜——廿世紀中國現代化的障礙〉,《中國時報》,1994年6月26日,10版。
298. 〈「六四」幽靈在中國大陸遊蕩——「六四」五周年紀念〉,《信報財經月

刊》，18卷3期，頁16-20，1994年6月。

299.〈當前關於文化爭議的新啓示〉，《聯合報》，1994年7月8日，11版。

300.〈談周恩來〉，《中國時報》，1994年7月14日，人間副刊39版。

301.〈《費正清論中國：中國新史》序〉，收錄於費正清(John King Fairbank)著、薛絢譯，《費正清論中國：中國新史》，臺北：正中書局，1994年7月，未標頁碼。

302.〈試論林語堂的海外著述〉，《聯合報》，1994年10月8-9日，聯合副刊37版。

303.〈《錢穆與中國文化》自序〉，《學術集林》，第2卷，上海：遠東出版社，頁 223-229，1994年12月。

304.〈《兩極化與分寸感》序〉，收錄於劉笑敢，《兩極化與分寸感》，頁1-10，臺北：東大圖書公司，1994年12月。

305.〈讀《毛澤東私人醫生回憶錄》——在塌上亂天下的毛澤東〉(一至四)，《中國時報》，1995年1月12-15日，人間副刊39版。

306.〈鄧小平時代及其終結〉，《聯合報》，1995年2月12日，6版。

307.〈我走過的路〉，《關西大學中國文學會紀要》，第16號，頁1-9，1995年3月；又收錄於正中書局主編，《我把讀書變簡單了》，頁2-17，臺北：正中書局，1997年4月。

308.〈一位歸國學人淒涼的一生——李志綏逝世引起的感想〉，《開放》，總第99期，頁29-31，1995年3月。

309.〈追憶牟宗三先生〉，《中國時報》，1995年4月20日，人間副刊39版。

310.〈蔣夫人貢獻備受美國推崇肯定〉，《中央日報》，1995年5月2日，2版。

311.〈儒家思想與日常人生〉(上、下)，《中國時報》，1995年5月23-24日，人間副刊39版。

312.〈日本的侵略改變了中國的命運〉，《中國時報》，1995年7月5日，2、4版；又刊於《信報財經月刊》，19卷5期，頁3-7，1995年8月，題爲〈日本侵略與中國命運——抗日戰爭的探源與溯流〉。

313.〈求知的故事〉，《聯合報》，1995年7月25日，聯合副刊37版。

314.〈近代儒家與民主〉，《民主中國雙月刊》，第28期，頁10-12，1995年7月。

315.〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，《中國文化》，第11期，頁1-25，1995年7月；又收錄於胡適等著，《大師說儒》，頁252-303，汕頭：汕頭大學出版社，2008年8月。

316. 〈解除緊張感建立新秩序——兩岸現狀的分析〉(上、中、下)，《自由時報》，1995年8月2-4日，2、4版。
317. 〈中國史上政治分合的基本動力〉，《中國歷史上的分與合學術研討會論文集》，頁9-15，臺北：聯經出版事業公司，1995年9月。
318. 〈且聽下回分解〉，《開放》，總第105期，頁44，1995年9月。
319. 〈談中國當前的文化認同問題〉，《二十一世紀》，第31期，頁13-15，1995年10月。
320. 〈邀魏京生來台北過年〉，《聯合報》，1996年2月2日，34版。
321. 〈惕老，中國報業史上的巨人〉，《聯合晚報》，1996年3月11日，3版。
322. 〈「我自巋然不動！」〉，《中央日報》，1996年3月12日，2版。
323. 〈重啓兩岸學術交流之門〉，《自由時報》，1996年3月24日，6版。
324. 〈飛彈下的選舉——民主與民族主義之間〉，《中國時報》，1996年3月29日，11版。
325. 〈文化危機與民族認同〉，《學術集林》，第7卷，頁63-92，上海：遠東出版社，1996年4月。
326. 〈海峽危機今昔談〉，《中國時報》，1996年5月10日，35版；又刊於《九十年代》，第322期，頁98-100，1996年11月。(節錄)
327. 〈中國思想史上最難索解的一頁〉，《聯合報》，1996年5月12日，37版。
328. 〈《朱熹的思維世界》序〉，收錄於田浩(Hoyt Cleveland Tillman)，《朱熹的思維世界》，頁3-8，臺北：允晨文化實業公司，1996年5月；頁1-5，西安：陝西師範大學出版社；2002年8月；頁1-5，南京：江蘇人民出版社，2009年9月，增訂版。
329. 〈《五四後人物、思想論集》序〉，收錄於劉笑敢等著，《五四後人物、思想論集》，臺北：正中書局，1996年5月，未標頁碼。
330. 〈從「六四」談中共愈箝愈緊的思想控制〉，《中央日報》，1996年6月4日，2版。
331. 〈提防文革借民族主義還魂〉，《明報月刊》，31卷6期，頁11-12，1996年6月。
332. 〈普大演出批鬥大會——出席吳弘達演講會有感〉，《開放》，總第114期，頁30-31，1996年6月。
333. 〈大陸「陳寅恪熱」的新收穫——從《陳寅恪的最後二十年》談起〉，《聯

合報》，1996年7月1-2日，聯合副刊37版；另刊於《明報月刊》，31卷7期，頁64-67，1996年7月，題為〈後世相知或有緣——從《陳寅恪的最後二十年》談起〉。

334. 〈明清小說與民間文化——《和風堂新文集》序〉，《聯合文學》，12卷11期，頁14-26，1996年9月；又收錄於柳存仁，《和風堂新文集》，頁1-23，臺北：新文豐出版公司，1997年6月。

335. 〈中國史學界的樸實楷模——敬悼嚴耕望學長〉，《聯合報》，1996年10月22-23日，37版；又收入嚴耕望先生紀念集編輯委員會編，《充實而有光輝——嚴耕望先生紀念集》，頁35-44，臺北：稻禾出版社，1997年12月；《學術集林》，第12卷，頁382-390，1997年12月。

336. 〈漂流文學與知識人「寧鳴不默」的精神——《西尋故鄉》序〉，《明報月刊》，31卷12期，頁83-85、91，1996年12月；又刊於《聯合報》，1997年4月29日，聯合副刊41版，改題為：〈漂流：古今中外知識人的命運——劉再復《西尋故鄉》序〉；又收錄於劉再復，《西尋故鄉》，頁1-8，香港：天地圖書公司，1997年。

337. 〈堅持一天是一天〉，《開放》，總第120期，頁42，1996年12月。

338. 〈陳寅恪的儒學實踐〉，《中大人文學報》，第1卷，頁135-159，1997年1月。

339. 〈人權是鄧後最嚴重問題〉，《中央日報》，1997年2月21日，3版。

340. 〈「治天下」強人之死，結束「革命」時代〉，《聯合報》，1997年2月21日，3版；另刊於《光華雜誌》，22卷3期，「鄧小平去世文選」，頁36-37，1997年3月。

341. 〈說民主與制衡〉，《中國時報》，1997年5月14日，2版。

342. 〈一個值得紀念的新開端——《民族主義與中國前途》序〉，《爭鳴》，第235期，頁78-80，1997年5月；《北京之春》，第49期，頁83-84，1997年6月；又收錄於王鵬令主編，《民族主義與中國前途》，頁1-8，臺北：時英出版社，1997年8月。

343. 〈《郭廷以、費正清、韋慕庭——臺灣與美國學術交流個案初探》序〉，收錄於張朋園，《郭廷以、費正清、韋慕庭——臺灣與美國學術交流個案初探》，頁i-vi，臺北：中央研究院近代史研究所，1997年5月。

344. 〈《煮酒論思潮》序〉，收錄於陳奎德，《煮酒論思潮》，頁1-8，臺北：東大圖書公司，1997年5月；又刊載於《北京之春》，第50期，頁83-85，1997

年7月。

345.〈九七思前想後〉，《二十一世紀》，第41期，頁4-8，1997年6月。

346.〈香港的政治變局與社會變遷〉，《聯合報》，1997年6月20日，3、11版。

347.〈中國和平統一的近景與遠景——評林碧炤中國統一與世界新秩序〉，馬鶴凌編著，《中國統一與世界和平——中華民族爲「萬世開太平」的理念與構想》，頁44-50，臺北：臺灣中華書局，1997年6月。

348.〈國大修憲取消教科文預算下限〉，《聯合報》，1997年7月23日，4版。

349.〈英國合法撤退香港——談「一九九七」七月一日的歷史意義〉，《開放》，總第127期，頁67-69，1997年7月。

350.〈現代儒學的困境〉，收錄於杜維明主編，《儒學發展的宏觀透視——新加坡一九八八年儒學群英會紀實》，頁28-34，臺北：正中書局，1997年7月。

351.〈一部中國人的必讀書〉，收錄於魏京生，《魏京生獄中書信集》，頁13-16，臺北：時報文化出版公司，1997年10月；又刊登於《九十年代》，第334期，頁89-90，1997年11月。

352.〈爭鳴必將作出更大貢獻〉，《爭鳴》，第241期，頁6，1997年11月。

353.〈試述陳寅恪的史學三變〉，《當代》，第123期，頁18-43，1997年11月；另刊於《中國文化》(風雲時代)，第15、16期合刊，頁1-19，1997年12月，題作〈陳寅恪史學三變〉。

354.〈東西方漢學和《東西方漢學思想史》〉，《明報月刊》，32卷12期，頁110-111，1997年12月；《世界漢學》，第1期，頁190-193，1998年5月；又收錄於劉正，《海外漢學研究》，頁1-4，武漢：武漢大學出版社，2002年6月；及劉正，《圖說漢學史》，頁1-4，桂林：廣西師範大學出版社，2005年7月。

案：此文為劉正著作之序。

355.〈陳寅恪研究因緣記——《陳寅恪晚年詩文釋證》增訂本書成自述〉，《中國研究》，第32期，頁4-9，1997年12月；《中國研究》(日本)，第33期，頁1-6，1998年1月；《當代》，第125期，頁72-83，1998年1月。

356.〈論學談詩二十年——關於《胡適與楊聯陞往來書札》〉，《聯合報》，1998年2月22-23日，聯合副刊；另題作〈論學談詩二十年——《胡適楊聯陞往來書札》序〉，收錄於胡適紀念館編，《論學談詩二十年——胡適楊聯陞往來書札》，頁i-xii，臺北：聯經出版事業公司，1998年3月。

357.〈戊戌政變今讀〉，《二十一世紀》，第45期，頁4-14，1998年2月。

358. 〈家天下、族天下、黨天下〉，《明報月刊》，33卷2期，頁53，1998年2月。
359. 〈周恩來的教訓——寫於周恩來百年誕辰之際〉，《開放》，總第135期，頁33-36，1998年3月。
360. 〈香港的自由與學術文化〉，《明報月刊》，33卷3期，頁15-16，1998年3月。
361. 〈改革，民主，科學——喚醒北大三魂〉，《聯合報》，1998年5月4日，4版。
362. 〈俠與中國文化〉，收錄於劉紹銘、陳永明編，《武俠小說論卷》，上冊，頁4-76，香港：明河社，1998年5月。
363. 〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，收錄於郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，上冊，頁3-52，臺北：中央研究院近代史研究所，1998年5月。
364. 〈《朱熹哲學思想》序〉，收錄於金春峰，《朱熹哲學思想》，頁1-4，臺北：東大圖書公司，1998年5月。
365. 〈獻給臺灣的大學畢業生——愛因斯坦的人生智慧〉，《聯合報》，1998年6月30日，聯合副刊37版。
366. 〈《自由鳥》序〉，收錄於鄭義，《自由鳥》，頁1-7，臺北：三民書局，1998年6月；又刊載於《北京之春》，第69期，頁85-86，1999年2月。
367. 〈文化多元化與普遍價值的尋求——祝臺灣大學七十週年校慶〉，《聯合報》，1998年10月23日，14版；又刊於〈多元化與普遍價值的尋求——祝臺灣大學七十週年校慶〉，黃俊傑、何寄澎主編，《臺灣的文化發展——世紀之交的省思》，頁1-9，臺北：國立臺灣大學，1999年12月。
368. 〈民主觀念與現代中國精英文化的沒落〉，錢文忠譯，《學術集林》，第14卷，頁78-99，上海：遠東出版社，1998年10月。
369. 〈重覽20世紀文明圖像〉，《中國時報》，1998年12月13日，37版。
370. 〈我所認識的錢鍾書先生〉，《中國時報》，1998年12月24日，14版；又刊於《文匯讀書周報》，1999年1月2日9版。
371. 〈恢復人類文明的元氣〉，李宛澍整理，《遠見》，第152期，頁70-71，1999年2月；又刊於《書城》，2000年1期，頁1，2000年1月。
372. 〈壽宗老紀忠先生〉，《中國時報》，1999年4月28日，人間副刊37版。
373. 〈文藝復興乎？啓蒙運動乎？——一個史學家對五四運動的反思〉，《聯合

報》，1999年5月1日，14版；《聯合文學》，15卷7期，頁8-22，1999年5月；又收在余英時等著，《五四新論：既非文藝復興亦非啓蒙運動》，頁1-31，臺北：聯經出版事業公司，1999年5月。

374. 〈《半洋隨筆》序〉，收錄於林培瑞(Perry Link)，《半洋隨筆》，頁1-7，臺北：三民書局，1999年5月。

375. 〈民族主義取代了民主嗎？——「六四」十年的反思〉，《聯合報》，1999年6月3日，2版。

376. 〈嚴復與中國古典文化〉，《聯合報》，1999年7月11-12日，聯合副刊37版。

377. 〈讀書如對話〉，《明報月刊》，34卷7期，頁15，1999年7月。

378. 〈商業社會中士人精神的再造〉，《聯合報》，1999年9月12-13日，聯合副刊37版；另收錄於余英時等，《知識份子十二講》，頁31-47，臺北：立緒文化事業公司，1999年12月。

379. 〈傲骨崢嶸老還堅〉，《北京之春》，第77期，頁91，1999年10月。

380. 〈朱熹哲學體系中的道德與知識〉，收在賀照田主編，《學術思想評論》，第5輯，頁352-375，瀋陽：遼寧大學出版社，1999年10月。

381. 〈《共產中國五十年》序〉，收錄於金鐘主編，《共產中國五十年，1949-1999》，頁1-7，香港：開放雜誌社，1999年10月。

382. 〈學術思想史的創建及流變：從胡適與傅斯年說起〉，《古今論衡》，第3期，頁66-75，1999年12月；又收入《學術史與方法學的省思——史語所七十周年研討會論文集》，頁1-12，臺北：中央研究院史語言研究所，2000年12月。

383. 〈讓一部分人在精神上先富起來！〉，《二十一世紀》，第56期，頁10-14，1999年12月。

384. 〈悼念邢慕寰教授〉，《二十一世紀》，第56期，頁158，1999年12月。

385. 〈重振獨立自主的人格〉，《明報月刊》，35卷1期，頁18-20，2000年1月。

386. 〈盼望中國的精神重建〉，《北京之春》，第80期，頁9，2000年1月。

387. 〈《朱子文集》序〉，陳俊民校編，《朱子文集》，第1冊，頁13-26，臺北：德富文教基金會，2000年2月；又刊於《萬象》，2卷9期，頁1-13，2000年9月，改題爲〈談宋代政治文化的三個階段〉。

388. 〈「王道」在今天的世界〉，馬鶴淩編著，《文明融合與世界大同——開創華人和平建設世紀的理念與構想》，頁139-147，臺北：臺灣中華書局，2000

年3月。

389.〈軸心突破與禮樂傳統〉，盛勤釋、唐古譯，《二十一世紀》，第58期，頁17-28，2000年4月。

390.〈殿上垂裳有二王：爲王立誠、王銘琬的圍棋成就而作〉(上、下)，《中國時報》，2000年7月27-28日，人間副刊37版；另刊於《棋道圍棋月刊》，第79期，頁76-81，2002年1月。

391.〈偶讀巴森文化史巨著〉，《明報月刊》，35卷7期，頁21-22，2000年7月。

392.〈無徵不信，立言不朽——中國時報五十周年獻辭〉，《中國時報》，2000年9月27日，2版。

393.〈「天地閉・賢人隱」的十年〉，《二十一世紀》，第61期，頁4-6，2000年10月。

394.〈新亞精神與中國文化〉，《聯合報》，2000年10月24-25日，聯合副刊37版；又刊於《新亞生活》，28卷3期，頁1-6，2000年11月；又收錄於劉述先主編，《中國文化的檢討與前瞻：新亞書院五十週年金禧紀念學術論文集》，頁vi-xxii，紐澤西：八方文化企業公司，2001年5月，題作〈新亞精神與中國文化——《中國文化的檢討與前瞻》序〉。

395.〈打破「西方民主」的迷思——阮銘《民主在台灣》序〉，收錄於阮銘等著，《民主在台灣》，頁Ⅰ-Ⅳ，臺北：遠流出版事業公司，2000年10月。

396.〈打開民族主義與民主的百年歷史糾葛〉，《聯合報》，2000年12月25日，4、15版。

397.〈《毛澤東執政春秋》序〉，收錄於單少杰，《毛澤東執政春秋》，頁10-15，紐約：明鏡出版社，2000年12月。

398.〈晚節與風格〉，《明報月刊》，36卷1期，頁29-30，2001年1月。

399.〈《中共風雨八十年》序〉，收錄於淩鋒，《中共風雨八十年》，頁1-2，New Jersey: The Epoch Publishing，2001年5月；又刊於《中央日報》，2001年7月6日，20版，題爲〈心史與跡史——我看《中共風雨八十年》〉。

400.〈透視中共讀後〉，《信報》，2001年6月26日，20版。

401.〈《頭對著牆——大國的民主化》序〉，收錄於吳稼祥，《頭對著牆——大國的民主化》，頁1-6，臺北：聯經出版事業公司，2001年7月。

402.〈紹熙五年朱熹臨安之行考辨三則〉，《大陸雜誌》，103卷1期，頁1-12，2001年7月。

403. 〈張學良的政治世界〉，《聯合報》，2001年10月18日，9版。
404. 〈《俗文學叢刊》序〉，收錄於黃寬重、李孝悌、吳政上主編，《俗文學叢刊》，頁i-viii，臺北：新文豐出版公司、中央研究院歷史語言研究所，2001年10月。
405. 〈《東亞儒學史的新視野》序〉，收錄於黃俊傑，《東亞儒學史的新視野》，頁i-vi，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年12月；臺灣大學出版中心，2006年2月。
406. 〈是歷史的推動者還是弄潮兒？——張學良與西安事變探微〉，《明報月刊》，36卷12期，頁27-34，2001年12月。
407. 〈野火燒不盡，春風吹又生——《脊梁——中國三代自由知識分子評傳》序〉，收錄於傅國湧、樊百華等著，《脊梁——中國三代自由知識分子評傳》，頁1-4，香港：開放雜誌社，2001年12月。
408. 〈「勝殘去暴」：二十一世紀的新課題〉，《明報月刊》，37卷1期，頁12-13，2002年1月。
409. 〈一座沒有爆發的火山——悼亡友張光直〉，《聯合報》，2002年2月4日，聯合副刊37版；《讀書》，2002年2期，頁66-72，2002年2月。
410. 〈略說現代中國民族主義與民主的關係——一個歷史的體察：《百年來兩岸民族主義的發展與反省》序〉，收錄於丁學良等著，洪泉湖、謝政諭編，《百年來兩岸民族主義的發展與反省》，頁1-9，臺北：東大圖書公司，2002年2月。
411. 〈一位尊人愛國的偉大書生〉，《中國時報》，2002年4月10日，人間副刊39版。
412. 〈序：從傳統到現代的見證〉，收錄於時報文教基金會編，《近代中國的變遷與發展》，頁5-8，臺北：時報文化出版公司，2002年7月；又刊於《中國時報》，2002年7月30日，人間副刊39版；題爲〈從傳統到現代的見證〉。
413. 〈朱熹的歷史世界——宋代士大夫的政治文化〉（一至七），《當代》，第180-183、186-188期，頁60-81；100-116；53 -73；70-75；70-88；52-69；56-62，2002年8-11月、2003年2-4月。
414. 〈《中國文化大革命文庫光盤》序〉，收錄於宋永毅主編，《中國文化大革命文庫目錄索引》，香港：香港中文大學中國研究服務中心，2002年。（未標頁碼，共2頁）；又刊於《北京之春》，第105期，頁76-77，2002年2月。

415.〈《兩種文化的百年思索》——回顧二十世紀科學典範下的人文研究〉，《中國時報》，2003年1月19日，40版。

416.〈猶記春風舊事〉，《中央日報》，2003年7月10日，中央副刊17版。

417.〈試論中國人文研究的再出發〉，《九州學林》，創刊號，頁9-41，2003年7月。

案：此文分上、下篇，上篇又刊於《粵海風》，2006年3期，頁9-14，2006年5月，題為〈中國人文研究的再出發〉，然文末結尾處略有不同。

418.〈《基本人權》序〉，收錄於朱敬一、李念祖，《基本人權》，頁9-17，臺北：時報文化出版公司，2003年7月。

419.〈《昨夜雨驟風狂》序〉，收錄於吳弘達，《一個人的兩個故事》，上冊，《昨夜雨驟風狂》，頁15-19，華盛頓：勞改基金會，2003年9月。

420.〈通古今之變，成一家之言——倪德衛《章學誠的生平與思想》中譯本序〉，收錄於倪德衛(David S. Nivison)著，王順彬、楊金榮等譯，邵東方校訂，《章學誠的生平與思想》，頁4-13，北京：方志出版社，2003年12月；楊立華譯、邵東方校訂，頁iv-xiii，臺北：唐山出版社，2003年12月。

421.〈文化認同與中國史學——從錢穆先生的《國史大綱》引論說起〉，《錢賓四先生百齡紀念會學術論文集》，頁437-455，香港：香港中文大學新亞書院，2003年(錄音整理未經作者審閱)；《新亞學術集刊》，第14期，頁437-447，2003年。

422.〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，《當代》，第197期，頁54-73，2004年1月。

423.〈簡單的說明〉，《當代》，第198期，頁70-71，2004年2月。

424.〈治史自反錄：著譯者言〉，《讀書》，2004年4期，頁115-122，2004年4月。

425.〈赫貞江上之相思——胡適不為人知的一段情緣〉(上、下)，《聯合報》，2004年5月3-4日，聯合副刊E7版。

426.〈試說儒家的整體規劃——劉述先先生「回應」讀後〉，《當代》，第201期，頁90-99，2004年5月；《九州學林》，2卷2期，頁297-312，2004年10月。

427.〈《南宋儒學建構》序〉，收錄於何俊，《南宋儒學建構》，頁1-3，上海：上海人民出版社，2004年5月。

428.〈挽救記憶的偉大工程——《文革受難者》序〉，收錄於王友琴，《文革受難者》，頁1-5，香港：開放雜誌出社，2004年5月；又刊於《開放》，總第

210期，頁20-23，2004年6月，題爲〈挽救記憶的偉大工程——新書《文革受難者》序〉。

429. 〈書中乾坤大〉，《中國時報》，2004年8月16日，人間副刊E7版。

430. 〈「人生識字憂患始」——中國知識分子的現代宿命〉，《明報月刊》，39卷9期，頁106-110，2004年9月；另刊於《當代》，第219期，頁40-56，2005年11月；又收錄於康正果，《出中國記：我的反動自述》，題爲〈「人生識字憂患始」：中國知識分子的現代宿命——康正果《出中國記：我的反動自述》序〉，頁6-27，臺北：允晨文化實業公司，2005年11月。

431. 〈從日記看胡適的一生——後記：Lowitz向胡適示愛〉(上、下)，《聯合報》，2004年10月5-6日，聯合副刊E7版。

432. 〈從馮友蘭和龍沐勛看知識人的困境——續論中國知識人的現代宿命〉，《明報月刊》，39卷10期，頁104-109，2004年10月。

433. 〈爲陳小雅編《沉重的回首》文集序——六四：未竟的民主運動〉，收錄於陳小雅編，《沉重的回首：1989天安門運動十五週年記念文集》，頁1-5，香港：開放雜誌社，2004年11月；又刊於《開放》，總第215期，頁30-32，2004年11月。

434. 〈追憶與唐長孺先生的一次會談〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，第21期，頁25-29，2004年12月。

435. 〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《二十一世紀》，第89期，頁4-18，2005年6月。

436. 〈《生命史學：從醫療看中國歷史》代序〉，收錄於李建民，《生命史學：從醫療看中國歷史》，頁1-13，臺北：三民書局，2005年7月。

437. 〈《老子古今》序〉，《九州學林》，3卷4期，頁212-220，2006年4月；又收錄於劉笑敢，《老子古今》，頁1-7，北京：中國社會科學出版社，2006年5月。

438. 〈經濟放鬆與政治加緊：試說「黨天下」的解體過程——《中國之覺醒》序〉，收錄於陳彥著、熊培云譯，《中國之覺醒：文革後中國思想演變歷程1976-2002》，頁7-28，香港：田園書屋，2006年8月。

439. 〈紹熙五年朱熹出入臨安始末考〉，《嶺南學報》，新3期，頁93-119，2006年9月。

440. 〈鄧小平「政治改革」的真相〉，《明報月刊》，41卷9期，頁42-47，2006

年9月。

441.〈二十年如一日的宗教奉獻精神〉，《動向》，第253期，頁30，2006年9月。

442.〈我對中國文化與歷史的追索——克魯格得獎演說〉，《當代》，第232期，頁22-27，2006年12月；《北京之春》，第164期，頁55-57，2007年1月；《中國哲學與文化》第2期，頁1-11，2007年11月，題名爲〈在2006年克魯格獎頒獎儀式上的演講〉。

443.〈《天安門》中文版序〉，收錄於史景遷著、溫洽溢譯，《天安門：中國的知識份子與革命》，頁8-13，臺北：時報文化出版公司，2007年1月；另刊於《中國時報》，2007年1月19日，人間副刊E7版，題爲〈有「序」爲證：激起巨變，也被巨變吞沒〉。

444.〈有「序」爲證：「士」與「知識人」〉，《中國時報》，2007年3月29日，人間副刊E7版。

案：此文為《知識人與中國文化的價值》一書〈自序〉之節錄。

445.〈《學術與政治——胡適的心路歷程》序〉，收錄於李建軍，《學術與政治——胡適的心路歷程》，頁3-5，香港：新世紀出版社，2007年3月。

446.〈國家不幸詩家幸——巫寧坤先生《一滴淚》〉，《當代》，第233期，頁64-75，2007年4月；又收錄於巫寧坤，《一滴淚：從肅反到文革的回憶》，頁5-16，臺北：允晨文化實業公司，2007年5月。

447.〈獲獎感懷和我的價值取向——與中國流亡知識份子談論中國〉，《開放》，總第246期，頁32-33，2007年6月。

448.〈從「必然王國」到「自由王國」——劉再復《思想者十八題》序〉，收錄於劉再復，《思想者十八題：海外訪談錄》，頁xi-xxi，香港：明報出版社，2007年6月；《聯合報》，2007年6月27-28日，聯合副刊E7版；《明報月刊》，42卷7期，頁140-144，2007年7月。

449.〈讀「反右運動五十年祭」感賦四絕句〉，《明報月刊》，42卷7期，頁20，2007年7月。

450.〈許倬雲教授蒞校任首屆「余英時先生歷史講座」講者——答謝致詞〉，《新亞生活月刊》，35卷4期，頁7，2007年12月。

451.〈我與中國思想史研究〉，《思想》，第8期，頁1-18，2008年1月；又收錄於許紀霖主编、劉擎副主編，《知識份子論叢》，第8輯，《世俗時代與超越精神》，頁151-165，南京：江蘇人民出版社，2008年12月，題爲〈中國思想

史研究經驗談〉。

案：此文原為余先生於2007年10月6日，在日本「中國學會」第59回大會上宣講的講詞，原題是〈中國思想史研究經驗談〉，後被譯者改為〈我與中國思想史研究〉。在全文之前，余先生本寫了一段「前言」，說明其基本觀點和研究取向，然此「前言」後來並未和正文合印在一起。收錄在《知識份子論叢》中之此文，余先生不但將「前言」補進去，也改回原題目。

452. 〈《朱熹的思維世界增訂版》序〉，收錄於田浩，《朱熹的思維世界》(增訂版)，頁5-14，臺北：允晨文化實業公司，2008年3月；頁1-7，南京：江蘇人民出版社，2009年9月。
453. 〈中日文化交涉史的初步觀察〉，《東アジア文化交渉研究》，別冊1号，頁3-7，2008年3月；另收入王守常、余瑾编，《龐樸教授八十壽辰紀念文集》，頁29-36，北京：中華書局，2008年12月，題作〈關於中日文化交涉史的初步觀察〉。
454. 〈《右派情踪》序〉，收錄於周素子，《右派情踪——七十二賢人婚姻故事》，頁Ⅰ-Ⅲ，香港：田園書屋，2008年3月；另刊於《北京之春》，第179期，頁78-79，2008年4月。
455. 〈學人寄語〉，《中國文化》，第1期，頁128，2008年4月。
456. 〈《周有光百歲口述》序〉，收錄於周有光口述、李懷宇撰述，《周有光百歲口述》，頁1-7，桂林：廣西師範大學出版社，2008年5月。
457. 〈《海桑集——熊式輝回憶錄(1907-1949)》序〉，收錄於熊式輝，《海桑集——熊式輝回憶錄(1907-1949)》，頁9-21，紐約：明鏡出版社，2008年6月。
458. 〈燕京末日的前期〉(一至五)，《聯合報》，2008年7月21-25日，聯合副刊。
459. 〈《啓蒙運動》序〉，收錄於彼德・蓋伊(Peter Gay)著、劉森堯、梁永安譯，《啓蒙運動》上、下冊，頁2-3，臺北：國立編輯館與立緒文化事業公司聯合出版，2008年10月。
460. 〈原「序」：中國書寫史上的一個特色〉，《清華大學學報》(哲學社會科學版)，2009年第1期，頁5-12，2009年1月。
461. 〈一個傳統，兩次革命——關於西方科學的淵源〉，《讀書》，2009年3期，頁13-22，2009年3月；又收錄於陳方正，《繼承與叛逆：現代科學爲何出現于西方》，頁vii-xix，北京：三聯書店，2009年4月，題爲〈《繼承與叛逆：現代科學爲何出現于西方》序〉。

462.〈《血路1989》序〉，收錄於孔捷生，《血路1989》，頁7-11，香港：夏非爾出版有限公司，2009年4月。
463.〈唐君毅先生像銘〉，《中國哲學與文化》，第5輯，頁1，桂林：廣西師範大學出版社，2009年6月。

C. 訪談錄、對談錄

1. 〈中國在遽變中未能完全脫離傳統之流弊〉，余英時答，葉榮枝、吳婉霞、何美然訪，《明報月刊》，9卷1期，頁16-22，1974年1月。
2. 〈學術何以必須自由〉，余英時答，梁燕城、劉美美訪問，《明報月刊》，9卷4期，頁4-18，1974年4月；另刊於《人與社會》，3卷1期，頁68-75，1975年4月；《自立晚報》，1979年3月4日，3版。

   案：此文後收入《史學與傳統》，臺北：時報文化出版公司，頁125-164，1982年1月，改題為〈從中國傳統看學術自由的問題——香港明報月刊百期紀念答記者問〉。又《自立晚報》所登載的為原文節錄。
3. 〈余英時談歷史研究心得〉，應平書，《中華日報》，1977年11月14日，3版。
4. 〈余英時談史學研究〉，馮志清，《中央日報》，1978年9月12日，11版。
5. 〈時報之友夜訪余英時——朗朗乾坤含弘光大〉，郭正昭訪問、張正翊整理，《中國時報》，1979年3月15-17日，12版。
6. 〈訪余英時談傳統文化與現實政治〉，李怡，《七十年代》，第157期，頁66-78，1983年2月。
7. 〈余英時・王昭明對談〉，趙文琴等整理，《遠見》，第7期，頁41-47，1987年1月。
8. 〈余英時談：坎坷求學路，儒家在中國〉，呂武吉，《遠見》，第13期，頁163-175，1987年7月。
9. 〈衝決極權羅網的「反思」——與兩位大陸青年思想家談大陸的改革前景和思想出路〉，《聯合報》，1987年12月31日，2版；又收入《大陸的改革前景和思想出路——余英時教授與兩位大陸青年思想家對談紀錄》，臺北：聯合報，頁1-7，1988年2月。
10. 〈訪問余英時教授〉，何頻，《北京之春》，第10期，頁6-10，1994年3月。
11. 〈余英時訪談錄——要有民主的人格，才會出民主的領袖〉（一至三），張偉

國，《聯合報》，1994年8月7、9-10日，10版。

12. 〈爲了文化與社會的重建——余英時教授訪談錄〉，劉夢溪，《中國文化》(風雲時代)，第10期，頁1-10，1994年8月；又分兩次刊於《明報月刊》，29卷9、10期，頁45-50、90-95，1994年9、10月。
13. 〈專訪余英時、李澤厚：中華文化重建與出路〉，《亞洲週刊》，10卷1期，頁42，1996年1月7日。
14. 〈中國人能否超越民族激情——訪余英時教授〉，李怡，《九十年代》，第322期，頁101-103，1996年11月。
15. 〈「海外學者看鄧後，人事接班爲關鍵」——余英時：共產政權將有極大變化〉，梁東屏整理，《中國時報》，1997年2月21日，4版。
16. 〈江澤民是過渡性人物——美國普林斯頓大學教授余英時談鄧後中共政局〉，金鐘訪問，《開放》，總第123期，頁30-32，1997年3月。
17. 〈1898~1989世紀交替中的中國知識分子——東西史學大師余英時、史景遷跨世紀對談〉，《聯合報》，1999年1月7-8日，3、14版。
18. 〈余英時談民族主義與共產黨〉，安琪，《北京之春》，第71期，頁71-79，1999年4月。
19. 〈直入塔中，上尋相輪神——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷8期，頁57-68，2007年8月。
20. 〈國學與現代學術的種種——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷9期，頁61-68，2007年9月。
21. 〈先秦「哲學的突破」與「巫」的傳統——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷10期，頁74-78，2007年10月。
22. 〈胡適自由之精神——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷11期，頁69-73，2007年11月。
23. 〈知識人與社會擔當——余英時教授訪談錄〉，陳致，《明報月刊》，42卷12期，頁93-97，2007年12月。
24. 〈專訪余英時：民主與中國文化是台灣最大動力〉，黃清龍，《亞洲週刊》，22卷6期，頁18-19，2008年2月10日。
25. 〈中國近代史諸問題——余英時教授訪談錄〉，趙曉明，《社會科學論壇》，2008年第2期，頁93-104，2008年2月。
26. 〈余英時訪談錄〉(一至四)，邵東方採訪、史超攝像，「超星學術視頻」

（http://video.ssreader.com/playvideo.asp?id=5005），2009年6月19日發布。

二、外文之部

A. Books

1. "Views of Life and Death in Later Han China." Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1962.
2. *Trade and Expansion in Han China, A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
3. *Early Chinese History in the People's Republic of China*. Editor and principal author. Seattle: School of International Studies, University of Washington, 1981.
4. *The Power of Culture, Studies in Chinese Cultural History*. Co-editor (with Willard J. Peterson and Andrew H. Plaks). Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1994.
5. *Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994.
6. *Democracy, Human Right and Confucian Culture*. Oxford: Asian Studies Centre, St. Antony's College, 2000.
7. Two volumes of Professor Yu's English essays will be published at New York: Columbia University Press.

B. Articles

1. "Life and Immortality in the Mind of Han China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25 (1964-65): 80-122.
2. A review article on D.C. Twitchett, *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, *Journal of the American Oriental Society* 84.1 (1964): 71-82.
3. "The Two Worlds of *Hung-lou meng*," (tr. by Diana Yu), *Renditions — The English Translation Magazine*, The Chinese University of Hong Kong, No. 2 (Spring 1974): 5-22.
4. "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,"

and Appendix: "Intellectualism and Anti-intellectualism in Chinese Intellectual History," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 11.1/2 (December 1975): 105-144.

5. "Han," in K. C. Chang, ed., *Food in Chinese Culture, Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven and London: Yale University Press, 1977, pp. 53-83.
6. "Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9 (Book Review)," *American Historical Review* 82.3 (June 1977): 717-718.
7. "The Life and Reflections of an Early Medieval Confucian (Book Review)," *American Historical Review* 82.3 (June 1977): 718-719.
8. "The Chinese Experience (Book Review)," *American Historical Review* 85.1 (Feburary 1980): 190-191.
9. "Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-century China," *Journal of the American Oriental Society* 100.2 (1980): 115-125.
10. "New Evidence on the Early Chinese Conception of Afterlife," *Journal of Asian Studies* XLI.1 (November 1981): 81-85.
11. "Tai Chen and the Chu Hsi Tradition," in Chan Ping-leung, ed., *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library: Studies in Chinese Librarianship, Literature, Language, History and Arts*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1982, pp. 376-392.
12. "The Study of Chinese History: Retrospect and Prospect," in George Kao, ed., *The Translation of Things Past, Chinese History and Historiography*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1982, pp. 7-26.
13. "The Seating Order at the Hung-men Banquet," in George Kao, ed., *The Translation of Things Past, Chinese History and Historiography*. Hong Kong: Chinese University Press; Seattle: Distributed by the University of Washington Press, 1982, pp. 49-61.
14. "Individualism and Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China," in Donald Munro, ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985, pp. 121-155.
15. "T'ung-ch'eng School," in William H. Nienhauser, Jr., editor and compiler, *The*

Indiana Companion to Traditional Chinese Literature. Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 837-840.

16. "Morality and Knowledge in Chu Hsi's Philosophical System," in Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, pp. 228-254.
17. "Han Foreign Relations," in Denis Twitchett and Michael Loewe, eds., *The Cambridge History of China*, vol. 1: *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 377-462.
18. " 'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (December 1987): 363-395.
19. "The Intellectual World of Chiao Hung Revisited," *Ming Studies* 25 (Spring 1988): 24-66.
20. "Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology," *Asia Major*, Third Series, 2.1 (1989): 79-108.
21. "Sun Yat-sen's Doctrine and Traditional Chinese Culture," in Chu-yuan Cheng, ed., *Sun Yat-sen's Doctrine and the Modern World.* Boulder & London: Westview Press, 1989, pp. 79-102.
22. "The Hsiung-nu," in Denis Sinor, ed., *The Cambridge History of Early Inner Asia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 118-150.
23. "Clio's New Cultural Turn and the Rediscovery of Tradition in Asia," *A Keynote Address to the 12th Conference, International Association of Historians of Asia.* University of Hong Kong, 1991, pp. 10-30.
24. "Student Movements in Chinese History and the Future of Democracy in China," in Peter Li, Steven Mark, and Marjorie H. Li, eds., *Culture and Politics in China: An Anatomy of Tiananmen Square.* New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1991, pp. 243-257.
25. "Foreword," in Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu His's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, pp. ix-xi.
26. "Roots of Moral Crisis in China Today," *Insights on Global Ethics* 2.5 (May 1992): 7-8.

27. "The Radicalization of China in the Twentieth Century," *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 122.2 (Spring 1993): 125-150.
28. "Modern Chronological Biography and the Conception of Historical Scholarship," *Chinese Historians* 6.1 (Spring 1993): 31-43.
29. "Intellectual Breakthroughs in the T'ang-Sung Transition," in Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks and Ying-shih Yu, eds., *The Power of Culture*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1994, pp. 158-171.
30. "Changing Conceptions of National History in Twentieth-century China," in Erik Lönnroth, Karl Molin, Ragnar Bjork, eds., *Conceptions of National History*, Proceedings *of Nobel Symposium 78*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994, pp. 155-174.
31. "Foreword," in Chin-shing Huang, *Philosophy, Philology and Politics in Eighteenth-century China: Li Fu and the Lu-Wang School under the Ch'ing*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. ix-xv.
32. "Modernization versus Fetishism of Revolution in Twentieth-century China," in Eric Wu and Yun-han Chu, eds., *The Predicament of Modernization in East Asia*. Taipei: National Cultural Association, 1995, pp. 59-74.
33. "Zhang Xuecheng versus Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth-century China," in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought and Culture: Nivison and His Critics*. Chicago and La Salle: Open Court, 1996, pp. 121-154.
34. "The Idea of Democracy and the Twilight of the Elite Culture in Modern China," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, eds., *Justice and Democracy: Cross-cultural Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 199-215.
35. "China's New Wave of Nationalism," in Larry Diamond, Marc F. Plattner, Yun-han Chu, and Hung-mao Tien, eds., *Consolidating the Third Wave Democracies*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 257-264.
36. "Business Culture and Chinese Traditions — Toward a Study of the Evolution of Merchant Culture in Chinese History," in Wang Gungwu and Wong Siu-lun, eds., *Dynamic Hong Kong: Its Business and Culture*. Hong Kong: Centre of Asian Studies, the University of Hong Kong, 1997, pp. 1-84.

37. "Confucian Ethics and Capitalism," in *The Challenge of the 21st Century: the Response of Eastern Ethics*. Asian Foundation International Symposium, Seoul, South Korea, 1998, pp. 57-77.
38. "Überlegungen zum chinesischen Geschitsdenken," in Jörn Rüsen, ed., *Westliches Geschichtsdenken: eine interkulturelle Debatte*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 237-268.
39. "Democracy, Human Rights and Confucian Culture," *The Fifth Huang Hsing Foundation Hsueh Chun-tu Distinguished Lecture in Asian Studies*, Asian Studies Centre, St. Antony's College, University of Oxford, 2000, pp. 1-22.
40. "Neither Renaissance nor Enlightenment: A Historian's Reflections on the May Fourth Movement," in Milena Doleželová-Velingerová and Oldřich Král, eds., *The Appropriation of Cultural Captial: China's May Fourth Cultural Project*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
41. "Reflections on Chinese Historical Thinking," in Jörn Rüsen, ed., *Western Historical Thinking*. New York: Berghahn Books, 2002, pp. 152-172.
42. "Between the Heavenly and the Human," in Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality,* vol. 11A of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003, pp. 62-80.

C. 日文文獻

1. 〈中國知識人の史的考察〉，《中國─社會と文化》No. 5，頁3-22，1990年6月。
2. 〈現代儒學の回顧と展望——明清期の思想基調の轉換から見た儒學の現代的發展〉，《中國：社會と文化》第10冊，頁135-179，1995年6月；另刊於《中國文化》(漢文學會報53號)，頁1-25，茨城縣：大塚漢文學會，1995年6月。
3. 〈西歐近代化理論とアツ"ア〉，《綜合と多樣化──新しい變動の中の人間と社會》，頁65-71，法政大學第15回國際シン木ツ"ウム，東京：法政大學出版局，1996年。
4. 〈余英時『中国近代思想史上の胡適』全訳(3)〉，城山陽宣、山田明宏譯，

《千里山文学論集》，NO. 71，頁204-173，2004年3月。

5. 〈近世中国における儒教倫理と商人精神〉，收入渋沢栄一記念財団研究部編，《比較視野のなかの社会公益事業報告集：2004年渋沢国際儒教研究セミナー》，2004年10月。
6. 〈政治環境からみた朱子学と陽明学〉，井澤耕一譯， 收入吾妻重二主編、黄俊傑副主編，《東アジア世界と儒教：国際シンポジウム》，頁3-20，東京：東方書店，2005年3月。
7. 〈政治環境からみた朱子学と陽明学——講演のための論稿〉，井澤耕一譯，收入吾妻重二主編、黄俊傑副主編，《東アジア世界と儒教：国際シンポジウム》，頁21-44，東京：東方書店，2005年3月。
8. 〈私と中国思想史研究〉，吾妻重二譯，《東アジア文化交渉研究》，別冊1号，頁103-116，2008年3月。
9. 〈中国人の生死観：儒教の伝統を中心に〉，古橋紀宏、新田元規譯，《死生学研究》，NO. 9，頁12-39，2008年3月。
10. 〈歴史における公益思想の諸相 基調講演 近世中国における儒教倫理と商人精神〉，陶徳民譯，收入陶徳民、姜克實、見城悌治、桐原健真編，《東アジアにおける公益思想の変容：近世から近代へ》，東京，日本経済評論社，2009年3月。